„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 14.

Der Zweckbegriff bei Kant
und
sein Verhältnis zu den Kategorien.

Von

Dr. Wilhelm Ernst.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Vorrede.

Das Verhältnis des Zweckbegriffs zu den Kategorien bei Kant kann so betrachtet werden, dass man ohne weiteres die Dignität des Zweckbegriffs misst an der von Kant programmatisch festgestellten Dignität der Kategorien. Dann erscheint der Zweckbegriff lediglich als heuristisches, orientierendes Prinzip, als Idee und damit gegenüber den bestimmenden Begriffen der Kategorientafel als minderwertig. Man kann aber auch umgekehrt das Verhältnis von Zweckbegriff und Kategorien einmal so betrachten, dass man fragt, ob nicht die Kategorien Kants vielleicht selbst nur Ideen sind in ähnlicher Art und auf ähnlichem Niveau wie der Zweckbegriff, d. h. man kann das Verhältnis beider auch betrachten von einer immanenten Kritik der Kategorienlehre aus. Letzterem Gesichtspunkt ist in vorliegender Arbeit im Einzelnen nachgegangen worden. Kap. I hat deshalb mehr den Charakter einer Einleitung. Die Arbeit ist als Dissertation von der philosophischen Fakultät der Universität Strassburg i. Els. angenommen worden. Den Hinweis auf das Thema verdanke ich Herrn Professor Dr. Ziegler-Strassburg, dem ich auch an dieser Stelle für vielfache Anregungen und Förderungen danken möchte.

Harskirchen i. Elsass.

Dr. Wilh. Ernst.

Inhalt.

Bemerkung: Die Zitate aus der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, den drei Kritiken, den Prolegomena, der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft sind den Ausgaben in Reclams Universalbibliothek entnommen.

Kap. I.

Entwicklung des Zweckbegriffs bei Kant.

Zwei Interessen standen von Anfang an im Vordergrunde des Kantischen Denkens. Sie finden sich zum Ausdruck gebracht in den Worten der Vorrede zur allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels:[1]) „Das Systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten." Also ein naturwissenschaftliches und ein metaphysisches Interesse. Das erste war in ihn gepflanzt worden durch seinen Lehrer Martin Knutzen[2]) und beruhte auf dem naturwissenschaftlichen Postulat, die Welt als einen Mechanismus und alles, was in ihr ist, als durch mechanische Gesetze geworden zu begreifen. Das zweite Interesse galt der Frage: Wie ist aber dann das Systematische, wie der offenbar teleologische Charakter der Welt zu begreifen? Dieses Interesse beruhte auf dem philosophischen Postulat, die Welt als ein System zu betrachten und auf dem unabweisbaren Eindruck der Ordnung, der Übereinstimmungen, Schönheiten, Zwecke, der vollkommenen Beziehung der Mittel auf dieselbe in der Natur der Dinge. Zunächst ist es das Weltgebäude im Ganzen, in der Vollkommenheit seiner Beziehungen, welches diesen Eindruck in ihm begründet,[3]) ferner die wunderbare Zusammenpassung der Teile in den Organismen[4]) (Grashalm und Raupe), ferner das Zusammenstimmen der Natur mit den Bedürfnissen der Lebewesen und der Menschen (Beziehung der Elastizität der Luft zum Athmen, zum Säugen etc.),[5])

---

1) Vgl. Ausgabe Reclam S. 5.

2) Vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit 1876.

3) Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Recl. S. 128 ff., 113, 99 ff.

4) Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Recl. S. 15.

5) Einzig mögl. Beweisgrund 1763, 2. Abhdlg,

weiter die Einheit im Mannigfaltigen, die sich ihm zeigt in den Eigenschaften des Raumes, dass sich so in einem Kreis alle geraden Linien d. h. Sehnen in geometrischer Proportion schneiden, dass die Aufgabe, von einem Punkt aus Linien zu ziehen, auf denen der Fall eines Körpers sich in gleicher Zeit vollzieht, gelöst ist durch den Kreis, insofern die von einem Punkt der Peripherie aus gezogenen Sehnen diese gleiche Fallzeit repräsentieren.[1]) Selbst in der Abhandlung über das Erdbeben, welches Lissabon 1755 zerstört hatte,[2]) überschreibt er einen Abschnitt: Von dem Nutzen der Erdbeben. Zwar verdanken sie rein mechanischen Ursachen ihre Entstehung, nicht dagegen der Absicht, an den Menschen ein Strafgericht zu vollziehen.[3]) Aber die Menschen haben die Möglichkeit, die Orte der Erdbeben kennen zu lernen und sich darauf einzurichten; sie können weiter daraus lernen, dass sie nicht geboren sind, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Also findet er auch hier Einstimmung des mechanischen Naturlaufs mit dem intellektuellen und moralischen Zweck der Menschen. Daran schliessen sich an die Beobachtungen, wie in Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl in den mehrsten Herzen ausüben würde, die Vorsehung hilfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt hat, nämlich Mitleiden, Gefälligkeit, Gefühl für Ehre, Schamgefühl, die zwar nicht unmittelbare Gründe der Tugend sind, durch die aber die Tugend unterstützt wird.[4])

Wie ist nun aber das naturwissenschaftliche Postulat und das systematische Postulat samt teleologischem Eindruck in Ausgleich zu bringen?

Die Früheren hatten sich die Lösung dieses Problems verbaut durch ihre Auffassung der Materie als einer ungeregelten Masse von Substanzen oder Atomen, die kein anderes als die allgemeinen Gesetze der Schwere etc. kennen. Diese Materie, ihren allgemeinen Gesetzen überlassen, würde nichts als Unordnung zu wege bringen.

---

1) Einzig mögl. Beweisgrund 1763, 2. Abhdlg.

2) Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigen Vorfälle des Erdbebens 1755 (1756).

3) Vgl. Einzig mögl. Beweisgrund 1763: „übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstand“.

4) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 1764.

So sagten diejenigen, welche die Ordnung und Zweckmässigkeit in der Welt betonten. Also flüchteten sie sich zu der Annahme einer fremden Hand, die eine von aller Regelmässigkeit verlassene Materie in einen weisen Plan zu zwingen gewusst hat.[1]) Die Folge davon war jene falsche Teleologie, die jede zweckmässig erscheinende Wirkung direkt auf die Hand Gottes zurückführen will, aber undurchführbar ist, weil in der anorganischen Welt der Mechanismus ja doch zugegeben werden muss, und schädlich für den wissenschaftlichen Trieb, den sie abhält, rastlos den natürlichen Bedingungen und Verknüpfungen des Geschehens nachzuforschen. Noch schlimmer ist die subjektive anthropozentrische Teleologie, die in allem Geschehen eine direkte Abzielung auf das Wohl und die Kultur des Menschen sieht.[2]) Aber ebenso wenig ist anzufangen mit dem Atomismus, der alle Ordnung aus dem ungefähren Zufall, dem glücklichen Zusammentreffen der Atome entstehen lässt. Am ungereimtesten wird er, wenn er meint, den Ursprung auch aller belebten Wesen aus diesem blinden Zusammenlauf zu erklären.[3]) Raupe und Grashalm, das ganze Gebiet des Organischen bleibt auf diesem Standpunkt unerklärlich,[4]) die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen, Stoffen, Gesetzen zu innerer Übereinstimmung, welche die Möglichkeit so vieler Dinge ausmacht, bleibt zufällig.[5])

Welches ist nun Kants Lösung? Sie liegt in einer dogmatisch-metaphysischen Theorie, dass die Welt bereits in der Urmaterie teleologisch angelegt sei, so dass sie sich frei überlassen notwendig schöne und zusammenstimmende Verbindungen hervorbringen muss.[6]) — Aber wie sollte das gedacht werden? Diese Lösung sollte nicht hineinführen in die Lehre von der prästabilierten Harmonie, welche physikalisch durchaus unbrauchbar, im Leibnizschen System nur deshalb notwendig war, weil er die Monaden fensterlos ohne gegenseitige Einwirkung sich vorstellte. Die prästabilierte Harmonie wurde für Kant entbehrlich, wenn er im Anschluss an Newtons Attraktionslehre zur Annahme der gegenseitigen Wechsel-

1) Allgem. Naturgesch. u. Th. d. H. Recl. S. 7.
2) Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen 1754.
3) Allg. Naturgesch. u. Th. d. H. Recl. S. 12.
4) Allg. Naturgesch. u. Th. d. H. Recl. S. 15.
5) Einzig möglicher Beweisgrund 1763.
6) Allgem. Naturgesch. u. Th. d. H. Recl. S. 12, 15, 51, 100, 104, 105, 128.

wirkung aller Substanzen überging. Aber auch Newtons Prinzip konnte er nicht ohne weiteres übernehmen. Denn dieser hatte die Substanzen als absolut selbständig gefasst, aber, um ihre zweckvolle Wechselwirkung erklären zu können, sich genötigt gesehen, ein besonderes Eingreifen Gottes anzunehmen, durch welches die Substanzen erst in zweckentsprechende gegenseitige Beziehungen gebracht wurden.[1]) Kant vermeidet das in der Theorie, welche die nova dilucidatio von 1755 entwickelt und die Schrift: Einzig möglicher Beweisgrund von 1763 weiterhin ausführt. Es bedarf keines besonderen Eingreifens Gottes, um die Substanzen in zweckentsprechende Beziehungen zu bringen, weil dieselben bereits ihre ursprüngliche Einheit in Gott haben.[2]) Das zweckvolle Zusammenwirken und Ineinandergreifen aller Dinge erklärt sich nicht aus einem vom Ursprung des Seins unterschiedenen zwecksetzenden Verstand, sondern daraus, dass alles Sein überhaupt gemeinsamen Ursprung im göttlichen Verstand hat. Die Gesetze des mundus intellegibilis im göttlichen Intellekt sind also auch die Naturgesetze in der sichtbaren Welt, welche nur die materielle Erscheinungsform dieses mundus intellegibilis ist.

Umgekehrt ergibt sich ihm aus diesem Gedankengang der einzig mögliche Beweisgrund für eine Demonstration des Daseins Gottes. Die Welt der Dinge ist nur ein Mögliches. Alles Mögliche aber, wenn es nicht zufällig bleiben, sondern als notwendig begriffen werden soll, setzt voraus, dass überhaupt etwas existiert in absoluter Position, aus dem es, sei es als Bestimmung oder als Folge, mit Notwendigkeit hervorgeht. Die Welt als ein Mögliches fordert ein ens realissimum als Realgrund. Da nun die mögliche Natur auch das Geistige umfasst, so muss der Realgrund auch geistiger Natur sein, weil ohne das die Folge grösser wäre als der Grund, was unmöglich ist. So verschmilzt der Realgrund mit der Gottesidee. Die Welt verlangt zur Begreiflichkeit ihrer Möglichkeit Gott als Realgrund.[3])

Mit Hilfe dieser Gedankengänge bahnt sich Kant in der vorkritischen Zeit den Weg zu der ihm am Herzen liegenden Vereinigung der mechanistischen und zugleich teleologischen Betrachtung

---

1) Newton, Philosophiae naturalis principia.

2) Vgl. dazu: J. Guttmann, Der Gottesbegriff Kants, I. Teil, Diss. Breslau 1903, S. 13 ff., und J. Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung (Ergänzungsheft der Kantstudien 1906) S. 2.

3) Vgl. Einzig mögl. Beweisgrund. 1763. I. Abteilung.

der Welt. Die Materie hat bestimmte unbedingte Kausalität in ihren Wirkungsweisen. Diese sind somit mechanisch. Aber weil die Materie ihren Ursprung im göttlichen Verstand hat, so sind ihre Wirkungsweisen auch von Anfang an zweckvoll aufeinander bezogen, also zugleich teleologisch bedingt. „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen.“ [1]) Im göttlichen Realgrund ist Kausalität und Teleologie vereinigt. Also muss bei der Voraussetzung des Ursprungs alles Seins in Gott auch in der Welt Kausalität und Teleologie vereinigt sein.

Ganz anders stellt sich das Zweckproblem dar, wenn wir eintreten in die Periode des Kritizismus.

In den das Zweckproblem behandelnden Schriften der vorkritischen Zeit stand Kant noch im Banne der dogmatischen Leibniz-Wolffschen Philosophie, welche die Begriffe als Realitäten fasste und aus ihnen Wissen ableitete. — Nachher ist Kant eine Zeit lang unter dem Einfluss des Empirismus und Skeptizismus Humes zur Absage an die Metaphysik überhaupt gekommen. Das Dokument für diese Episode in seinem Denken ist die Schrift: Träume eines Geistersehers 1766.

Aber Empirismus und Skeptizismus konnten ihm sowenig Befriedigung gewähren wie der Dogmatismus. Denn keiner dieser philosophischen Standpunkte bot einen Halt. Im Dogmatismus ist man niemals sicher davor, dass die Vernunft kritiklos Blendwerk erzeugt, im Skeptizismus Humes aber verlieren die Verknüpfungen der Vernunft jeglichen objektiven Wahrheitswert. [2]) So musste der Dogmatismus jederzeit in den Skeptizismus und dieser wiederum in den Dogmatismus führen. [3]) Aus diesem fruchtlosen Hin- und Herpendeln wollte er sich zu einem haltbaren philosophischen Standpunkt durcharbeiten. Woher aber kam diese Fruchtlosigkeit der Vernunftbetätigung? Doch daher, dass die Vernunft sich selbst nicht klar war über ihre Kompetenz einerseits, ihre Leistungsfähigkeit andererseits. Statt die Vernunft aufbauend und wieder niederreissend spielen zu lassen, handelte es sich also zunächst

1) Allgem. Naturgesch. u. Th. d. H. S. 12.
2) Proleg. Einl. Recl. S. 32.
3) Kr. d. r. V. Vorr. 1. Aufl. S. 3f.

einmal darum, die Vernunft selbst kritisch vorzunehmen zur Feststellung ihrer Leistungsfähigkeit im negativen, aber besonders auch im positiven Sinne, d. h. herauszustellen, zu welchen Erkenntnissen sie unabhängig von aller Erfahrung gelangen kann. Damit war aber letztlich die Frage gestellt nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik. Um die Metaphysik handelts sich also jetzt wieder wie früher. Aber sie erscheint — und darin erkennen wir die grundaus neue Orientierung seines Philisophierens — unter einem anderen Gesichtswinkel, dem erkenntnistheoretischen und erkenntniskritischen: ob und wie Metaphysik möglich sei.[1])

In der Lösung dieses Problems ging er aus von Hume. 2 Thesen bilden den neuen Ausgangspunkt: 1. Unsere Vorstellungen richten sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände als Erscheinungen richten sich vielmehr nach unserer Vorstellungsart.[2]) 2. Es gibt verknüpfende Begriffe, die nicht auf dem Satz vom Widerspruch beruhende Erkenntnisse vermitteln.[3]) Aber in 2 Punkten ging er über die Humesche Position hinaus.

1. Er fand, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr dass Metaphysik ganz und gar aus solchen bestehe.[4])

2. Die Mathematik hatte ihn gelehrt, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori sind und Notwendigkeit bei sich führen, d. h. dass es Verknüpfungen des Verstandes gibt, die absolut notwendig und allgemeingültig sind.[5]) Also Metaphysik ist möglich, aber nicht als eine analytische Wissenschaft, die aus einem Grundbegriff, aus Definitionen und Axiomen eine Reihe von Sätzen ableitet, sondern als eine synthetische Wissenschaft, die entsteht durch Verknüpfung unserer Wahrnehmungen zu Vorstellungen von den Dingen mittelst spontaner Tätigkeiten des Verstandes. Nachdem dies feststand, handelte es sich darum, diese verknüpfenden Grund- und Stammbegriffe des Verstandes festzustellen. Er findet sie durch Ableitung aus der Urteilstafel[6]) und nennt sie Kategorien.

---

1) Kr. d. r. V. S. 5, 6,
2) Kr. d. r. V. S. 20.
3) Kr. d. r. V. S. 39 ff.
4) Prol. Einl. S. 35.
5) Proleg. S. 43.
6) Darüber wird in Kap. III ausführlich gehandelt.

Dabei bleiben aber eine Anzahl verknüpfender oder besser zusammenfassender Grundbegriffe, die in der bisherigen Metaphysik eine Rolle gespielt hatten, Seele, Welt, Gott und vor allem der Zweck unberücksichtigt. Wie verhält es sich mit diesen? Kant antwortete darauf: Sie gehören einer andern Sphäre an, nicht der Verstandes-, sondern der Vernunftsphäre. Die Vernunft trachtet die einzelnen besonderen Verstandeserkenntnisse aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten. Das geschieht zunächst in formallogischer Art, indem sie durch vergleichende Abstraktion die grosse Mannigfaltigkeit des Besonderen auf die kleinste Zahl von Prinzipien zurückführt. Aber die Vernunft abstrahiert nicht nur solche Prinzipien aus dem gegebenen Besonderen, sondern sie enthält selbst gewisse Begriffe und Grundsätze, mit denen sie die Mannigfaltigkeit des Bedingten im Unbedingten zur Einheit bringt und die Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten möglich macht. Diese Vernunftbegriffe nennt Kant transzendentale Ideen. Sie beziehen sich nicht auf einzelne anschauliche Gegenstände der Erfahrung, sondern auf grosse übergreifende Zusammenhänge. „Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notgedrungen auf den ganzen Verstandesgebrauch" — „aber ein kongruierender Gegenstand kann in den Sinnen ihnen nicht gegeben werden".[1]) Sie entsprechen nicht gegebener Erfahrung sondern stets nur einer zu lösenden, aber unendlichen Aufgabe,[2]) sind also, wenn auch nur unter steter strenger Kontrolle nach eben gekennzeichneter Richtung Bedingungen einer Metaphysik im Sinne Kants. Die wichtigste dieser transzendentalen Ideen ist der Zweck.

Aus dem Bisherigen lässt sich schon entnehmen, dass die Behandlung des Zweckbegriffs in der Kritik der reinen Vernunft durchaus nicht mehr dogmatisch, sondern erkenntnistheoretisch, besser erkenntniskritisch orientiert sein wird. Am besten finden wir Kants Meinung über den Zweckbegriff auf dem Niveau der Kr. d. r. V. zusammengefasst in den 2 Abschnitten unter dem Titel: Anhang zur transzendentalen Dialektik S. 502—543.

Die Vernunft verhält sich zum Verstand so, dass, während dieser die Einheit der möglichen Erfahrung im Einzelnen bewirkt, sie das Systematische der Erkenntnis sucht, d. i. den Zusammen-

---

1) Kr. d. r. V. S. 283.
2) Kr. d. r. V. S. 284.

hang desselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teil seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht nur ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.[1]) Soll eine solche Einheit der Natur als des Mannigfaltigen der Verstandeserkenntnisse zustande kommen, so muss zunächst das Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, d. h. das Prinzip der Homogenität in Tätigkeit treten, zweitens das Prinzip der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten oder das Gesetz der Spezifikation, schliesslich, um die systematische Einheit zu vollenden, das Prinzip der Affinität aller Begriffe oder der Kontiguität, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet.[2]) Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen sei. Dieses Prinzip eröffnet unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und so zu der grössten systematischen Einheit derselben zu gelangen.[3])

Diese systematische oder Vernunfteinheit stellt zunächst ein logisches Prinzip dar, um dort, wo der Verstand allein nicht zu Regeln gelangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen.[4]) Aber in dieser Idee liegt nicht nur ein bloss ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen oder ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, den vorausgesetzten Erklärungsgründen eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit gibt. Vielmehr setzt jedermann in der Anwendung dieser Vernunfteinheit voraus, sie sei der Natur selbst angemessen.[5]) Letztere Voraus-

1) Kr. d. r. V. S. 504.
2) Kr. d. r. V. Recl. S. 512.
3) Kr. d. r. V. S. 532.
4) Kr. d. r. V. Recl. S. 506.
5) Kr. d. r. V. Recl. S. 509.

setzung aber kann sich wieder nicht darauf stützen, dass diese Einheit empirischen Ursprungs sei, weil sonst die Systeme früher sein müssten als das Einheitsprinzip der Vernunft, diese aber offenbar erst das Systematische der Naturerkenntnis hervorgebracht hat.[1]) Z. B. würde die empirische Spezifikation in der Unterscheidung der Mannigfaltigkeit bald stehen bleiben, wenn sie nicht durch das schon vorhergegangene transzendentale Gesetz der Spezifikation geleitet worden wäre.[2]) Vielmehr muss dieses Einheitsprinzip transzendentalen Ursprungs sein. Ebenso aber auch die Zweckidee. Sie ist nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragt die Vernunft die Natur nach dieser ihrer (der Vernunft) Idee und hält ihre Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie (die Natur) derselben nicht adäquat ist,[3]) d. h.: die Vernunft ruht nicht eher, als bis sie die Natur als Aggregat der einzelnen Verstandeserkenntnisse begriffen hat als ein umfassendes System nach der Idee des Zwecks. Das ist die unendliche Aufgabe, welche sich die Vernunft durch ihre Idee selbst stellt. Das ist auch die einzige Art, in der diese Vernunftidee auf die Natur angewandt werden kann. Denn Natur ist in der Kr. d. r. V. nicht ein Gegebenes, sondern Erscheinungswelt, d. h. eine Welt von Begriffen, die durch Anwendung des Verstandes auf die Wahrnehmungen, der Vernunft auf die Verstandeserkenntnisse erst wird. Durch die Idee des Zwecks erweist sich die Vernunft als der Natur angemessen und umgekehrt gibt es keine Natur als systematische Einheit ohne die Idee des Zwecks. Darin besteht die transzendentale Deduktion der transzendentalen Vernunftidee des Zwecks.

Aber indem Kant diese Vernunftidee des Zwecks als transzendental und apriori nachzuweisen trachtet, trägt er gleichzeitig Sorge, dass sie nicht transzendent gemissbraucht werde und dadurch statt ihrer guten Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft[4]) Blendwerk und Täuschung erzeuge, indem man glaubt, dass kongruierende Gegenstände derselben in der Erfahrung aufgewiesen werden können und solche behauptet.[5]) Dabei kommen nur Schein, Überredung, eingebildetes Wissen, zugleich aber auch ewige Widersprüche und Streitigkeiten heraus.[6]) Um diesen

1) Kr. d. r. V. Recl. S. 514.
2) Kr. d. r. V. Recl. S. 512.
3) Kr. d. r. V. Recl. S. 504.
4) Kr. d. r. V. S. 502, 520.
5) Kr. d. r. V. S. 283, 515.
6) Kr. d. r. V. S. 542.

Missbrauch zu verhüten, betont er gleich am Anfang, wo er von der schliessenden Tätigkeit der Vernunft spricht, dass der Vernunftschluss sich nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urteile beziehe.[1]) Dasselbe sagt er von der Vernunft selbst aus: Sie bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und schafft also keine Begriffe von Objekten, sondern ordnet sie und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer grösstmöglichsten Ausbreitung haben können.[2]) Ferner unterscheidet er, sofern die Vernunft das Vermögen ist, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, den apodiktischen Vernunftgebrauch, der dort in Anwendung kommt, wo das Allgemeine bekannt ist, vom hypothetischen Vernunftgebrauch, wo das Allgemeine nur problematisch genommen, d. h. gesucht wird.[3]) Die Zweckeinheit als systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse ist eine projektierte Einheit.[4]) Die Vernunft richtet mit dieser Idee den Verstand nur zu einem gewissen Ziel, auf das die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen. Dieser Punkt ist aber nicht in der Erfahrung gegeben und darf nie als in der Erfahrung gegeben hingestellt werden, ebensowenig wie gesagt werden darf, dass die Verstandesbegriffe wirklich von ihm auslaufen.[5]) So ist auch der Begriff einer höchsten Intelligenz eine blosse Idee; d. i. seine objektive Realität besteht nicht darin, dass er sich gerade auf einen Gegenstand bezieht, sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriff eines Dinges überhaupt, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauch unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstand dieser Idee als seinem Grund oder Ursache ableitet.[6]) Die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf diese Weise ist die Idee nur ein heuristischer, nicht ostensiver Begriff, welcher der Verstandeserkenntnis jederzeit forthilft, sie erweitert, nie ihr widerspricht. Es ist eine notwendige Maxime der Vernunft, nach

1) Kr. d. r. V. S. 269/70.
2) Kr. d. r. V. S. 503, 522.
3) Kr. d. r. V. S. 505.
4) Kr. d. r. V. S. 505.
5) Kr. d. r. V. S. 503.
6) Kr. d. r. V. S. 521.

solcher Idee einer zweckmässig schaffenden höchsten Intelligenz zu verfahren.[1]) Konstitutiv kann sie zwar nicht sein, dagegen ist sie vortrefflich und unentbehrlich im regulativen Gebrauch.[2])

Wir fassen nun im Hinblick auf den Zweckbegriff zusammen.

Der Zweckbegriff ist in der Kritik der reinen Vernunft nicht nur logisch-systematischer Begriff, sondern eine, die höchste transzendentale Idee a priori. Durch sie erhalten nicht nur die Verstandeserkenntnisse Einheit, so dass an Stelle einer Natur als aggregatartiger Einzelerfahrungen eine Natur als System möglicher Erfahrung möglich wird, sondern der Verstandesgebrauch selbst in seiner mannigfaltigen Anwendung empfängt Einstimmigkeit in einem höchsten Prinzip und dadurch grösstmögliche Ausdehnung und Förderung. Es ist also sowohl nötig für eine systematische Naturauffassung, wie für eine systematische Naturforschung. In diesem Sinne ist der Zweckbegriff ein eminent produktives, den Verstand vorwärts treibendes und ihm zugleich Richtung gebendes Prinzip für die Erkenntnistätigkeit. Dadurch unterscheidet er sich in Kantischer Fassung gerade von jenem sonst verwendeten Zweckbegriff, der die Erkenntnistätigkeit einschläferte, indem er sich ihr darbot als asylum ignorantiae.[3]) Diesen peinlichen negativen Charakter verliert er bei Kant und gewinnt positive Bedeutung dadurch, dass er ihm jeden konstitutiven Gebrauch abspricht. Er hat nicht einen letzten, unbedingten Punkt zu bestimmen und zu beschreiben, von dem alles ausgeht — der liegt ausserhalb jeder Erfahrung — sondern er hat nur die allgemeine Richtung anzugeben, nach der die Erkenntnistätigkeit fortzuschreiten und eine letzte Einheit von allem zu suchen hat. Vor allen Dingen wichtig ist aber das festzuhalten, dass Kant ihn ausdrücklich und mehrfach als nicht der Verstandeserkenntnis widerstreitend, sondern im Gegenteil sie fördernd bezeichnet.

Aber konnte Kant auf diesem Standpunkt stehen bleiben? Diese Auffassung des Zweckbegriffs stimmte überein mit dem Naturbegriff, welcher der Kr. d. r. V. zugrundeliegt als einer durch Verstand und Vernunft erst zustandekommenden Welt der Erscheinungen. Die Natur ist hier die stufenweise sich spezialisierende Hierarchie der Begriffe und Ideen. Die Form der Erfahrung ist

1) Kr. d. r. V. S. 521/22.
2) Kr. d. r. V. S. 503.
3) Kr. d. r. V. S. 534.

alles, der Stoff derselben ist als vorhanden vorausgesetzt, aber ohne eigne Bewegung, da die Welt der Dinge an sich, weil ausser der möglichen Erfahrung liegend, unbekannt bleibt. Wie steht es aber, wenn die Frage sich aufdrängt: Kann die Natur selbst als zweckmässig wirkend und sich spezialisierend gedacht werden?

Zur Beschäftigung mit diesem Problem aber drängte ihn seine Beschäftigung mit den ethischen Problemen. Nachdem er in der Kr. d. r. V. und den Prolegomena die Grundbegriffe der theoretischen Gesetzgebung festgestellt hatte, bearbeitete er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 und in der Kritik der praktischen Vernunft 1788 die praktische Gesetzgebung, d. h. er führte in selbständigen Werken die ethischen Grundgedanken aus, die bereits in der Kr. d. r. V. kurz angedeutet worden waren.[1]) Hier will Kant bewerkstelligen die „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität.“[2]) Er stellt heraus, dass die Prinzipien des Sittlichen völlig a priori, frei von allem Empirischen schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen bestehen, in der Vernunft ihren Ursprung haben müssen, wenn sie die eigentümliche Würde und Notwendigkeit besitzen sollen, die sie beanspruchen. Das Wesen des Sittlichen besteht darin, dass die praktische Vernunft sich selber ihr Gesetz gibt und dass der Mensch als vernünftiges Wesen das Vermögen hat, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen.[3]) Der Mensch ist zu beurteilen unter dem Prinzip der Autonomie des Willens. In dieser Autonomie, sich selbst das Gesetz seines Handelns zu geben, besteht die Freiheit des Willens.[4]) Diese ist, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gesetzlos, sondern vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art. Die Kausalität des freien Willens bestimmt sich auf Ziele. Diese Ziele nennt man Zwecke. Sie dienen als objektive Bestimmungsgründe des Willens. So bestimmt sich der vernünftige Wille z. B. nach dem Prinzip, dass die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst besteht.[5]) Aus der systematischen Verbindung aller vernünftigen Wesen, sofern sie sich selbst als Zwecke an sich gelten

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 428 ff. und S. 432 ff.
2) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 19.
3) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 45.
4) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 85.
5) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 63.

und sofern sie sich selbst eigne Zwecke setzen, entsteht ein Ganzes der Zwecke. Die Zwecke in dieser ihrer Totalität bilden das Reich der Zwecke.[1]) Diese Freiheit des Willens als eine Kausalität vernünftiger Wesen steht der Naturnotwendigkeit gegenüber, d. h. der Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.[2]) Der Autonomie der Kausalität des freien Willens steht gegenüber die Heteronomie der Kausalität in der Welt der vernunftlosen Wesen.[3]) Diese beiden Gesetzgebungen, deren eine der theoretischen (spekulativen), deren andere der praktischen Vernunft entspringt, treffen aber im Menschen zusammen. Wie sind im Menschen Naturgesetzlichkeit und freier Wille nebeneinander denkbar? Wie kann der Mensch, der doch auch der Naturgesetzlichkeit unterworfen ist, zugleich eine Kausalität ausüben? Diese Antinomie löst sich auf die Art, dass der Mensch als zwei verschiedenen Welten angehörig beurteilt werden muss. Er gehört einmal der Sinnenwelt an und ist als solcher deren Kausalität unterworfen, er ist aber auch gleichzeitig Glied der intelligiblen Welt durch die Idee der Freiheit.[4]) Wenn aber diese beiden Welten der theoretischen (spekulativen) und der praktischen Vernunft im Menschen so zusammentreffen, so fragt es sich weiter, wie sie denn sich zu einander verhalten. Diese Frage kommt zum Austrag in dem Abschnitt der Kritik der praktischen Vernunft: Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen.[5]) Darf die praktische Vernunft nichts anderes annehmen, als was die spekulative Vernunft aus ihrer Einsicht darreichen kann, so muss sie der letzteren ohne weiteres den Primat überlassen, d. h. diese als Bestimmungsgrund für ihrer beider Verbindung anerkennen. Hat sie dagegen eigene ursprüngliche Prinzipien à priori, welche theoretische Positionen bedingen, die zwar der spekulativen nicht direkt widerstreiten, aber doch ihr nicht zugänglich sind, so muss festgestellt werden, welches Interesse das höhere ist. Zwar nicht in dem Sinn, dass eine die andere verdrängte. Das ist nicht nötig, weil sie sich nicht notwendig widerstreiten müssen. Aber in dem Sinne, welcher

1) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 70.
2) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 63.
3) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten S. 69/70.
4) Grundleg. z. Metaph d. Sitten Seite 92, 93, 94.
5) Kr. d. pr. V. S. 144—146.

von beiden der Primat zuzusprechen ist. Denn untergeordnet muss die eine der anderen werden, weil bei ihrer Koordination ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen müsste. Da entscheidet sich nun Kant für den Primat der praktischen Vernunft; weil alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauch allein vollständig ist.[1])

Diese Ausführungen sind wichtig, nicht nur insofern das Verhältnis von praktischer und spekulativer (theoretischer) Vernunft festgestellt ist im Primat der praktischen Vernunft. Sie treiben auch weiter zu dem Problem, wie nun die praktische Gesetzgebung in der Natur, die doch von den Naturbegriffen und ihrer Gesetzgebung beherrscht ist, verwirklicht werden könne. Dieses Problem formuliert die Kritik der Urteilskraft: „Ob zwar eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viele verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnlichkeit wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zusammenstimme.[2]) Was ist aber unter dieser Gesetzmässigkeit der Form der Natur zu verstehen? In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant Natur und Erscheinungswelt identifiziert. Die Gesetzmässigkeit derselben als der Verstandesgesetzgebung beschäftigte sich nur mit den Beziehungen der Wahrnehmungen zum Objekt, die sie begrifflich gesetzmässig bestimmte. Die Form dieser Objekte selbst, so wie sie sich der unmittelbaren Betrachtung darbieten, hatte sie dagegen vollständig unbestimmt gelassen, weil sie sich darauf gar nicht bezog. Wir müssen also auseinander halten das, was Kant in der Kritik d. r. Vern. Form der Erscheinung[3]) und das, was er in der Kritik der Urteilskraft Form der Natur

1) Kr. d. pr. V. S. 146.
2) Kr. d. Urt. S. 12, 13.
3) Kr. d. r. V. S. 49 oben.

nennt. In der Kritik der rein. Vern. hatte sich Kant ausschliesslich mit der Gesetzmässigkeit der Form der Erscheinung befasst. In der Kritik der Urteilskraft steht die Gesetzmässigkeit, der die Mannigfaltigkeit der Naturformen entspringt, im Vordergrund. Von dieser Gesetzmässigkeit der Form der Natur hofft Kant, dass sie die Möglichkeit einer noch andern Gesetzmässigkeit als der allgemeinen für die Natur begründen und damit die weitere Möglichkeit eröffnen könne, die Natur mit den nach Freiheitsgesetzen aufgegebenen Zwecken in Einstimmung zu bringen. Wir sehen also, wie hier unter dem Einfluss des Strebens nach einem Ausgleich seiner ethischen und seiner Naturanschauung sich eine Verschiebung oder vielmehr Erweiterung des Naturbegriffs vollzieht, die wir für die Folge genau im Gedächtnis behalten müssen. Aber es handelt sich nicht nur um eine Verschiebung und Erweiterung des Naturbegriffs. Was versteht denn Kant unter dieser neuherbeigezogenen Seite der Natur? Aufschluss darüber gibt uns folgende Stelle: Der Verstand gibt durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur nach möglichen besonderen Gesetzen derselben ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen.[1]) Das Gesetz der Form der Natur ist also das Gesetz der Natur ihrem übersinnlichen Substrat nach, also die Gesetzmässigkeit der intellegiblen Welt, der Dinge an sich. Für die Erforschung dieser Seite der Natur haben wir die Urteilkskraft mit ihrem Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur. Dadurch gibt die Urteilskraft den vermittelnden Begriff zwischen Naturbegriffen und Freiheitsbegriff, bildet den Übergang von der reinen theoretischen zur praktischen Gesetzmässigkeit. Denn so wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.[2]) So tritt in Folge der ethischen Probleme ein neuer Naturbegriff und eine neue Gesetzmässigkeit der Natur in die Verhandlung des Naturproblems in der Kritik der Urteilskraft ein. Auch ein tiefer Unterschied tut sich auf in der ganzen Auffassung zwischen der

1) Kr. d. Urt. S. 37.
2) Kr. d. Urt. S. 37.

Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft im Hinblick auf das Ding an sich. In der Kritik der reinen Vernunft liegt das Ding an sich jenseits aller Erfahrung. Es tritt nicht und kann prinzipiell gar nicht in Sicht treten für die Aufgabe der Wissenschaft. Hier in der Kritik der Urteilskraft eröffnet sich plötzlich der Ausblick auf das Ding an sich im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Naturformen. Das Ding an sich wird also doch Objekt der Wissenschaft. Von hier aus aber beginnt auch eine ganz neue Art der Problemstellung in der Naturtheorie. Dem wollen wir nun des Näheren nachgehen.

Die Verhandlung des Naturproblems in der Kritik der Urteilskraft knüpft an an den Begriff der Spezifikation, den wir bereits in der Kritik der reinen Vernunft gefunden hatten. Aber er erscheint uns in einer andern Beleuchtung. Es handelt sich nicht mehr um die logisch-systematische Form der Spezifikation der Verstandeserkenntnisse zur Förderung der Verstandestätigkeit, sondern um das Genetische, die Genesis der Naturformen. Hier zeigt sich, dass ausser dem vorhin dargestellten ethischen Interesse ein weiteres neues Element in den Gang seiner Gedankenentwicklung eingetreten ist. Schon längst stand er unter dem Einfluss Buffons und der Art und Weise, wie dieser Naturforscher die Aufgabe der Naturwissenschaft auffasste, nicht als eine systematisch klassifikatorische, sondern als eine genetische. Nicht Naturbeschreibung, sondern Naturgeschichte will er, nicht Nebeneinanderordnung nach Arten, sondern Ordnung nach Stämmen. Diese Methode hatte Kant bereits 1775 bei seinen anthropologischen Studien[1]) angewendet. Das naturphilosophische Interesse tritt (wieder) ein in den Kreis der Kantischen Gedankenwelt.

Sein Gedankengang dabei ist folgender: Es gibt in der Natur eine Fülle von Formen und besonderen Gesetzen, die ihrer Möglichkeit nach noch nicht von der Gesetzgebung der Natur- und Verstandesbegriffe bewältigt werden können, also zufällig bleiben. Soll dieses Viele, Besondere und Zufällige überhaupt seiner Möglichkeit nach der Erkenntnis zugänglich werden, so muss es zu immer höherem Allgemeinem zusammengefasst werden können, aus

1) Vgl. dazu die Schrift: Von den verschiedenen Rassen der Menschen 1775. Ferner Gerland: J. K., Seine geographischen und anthropologischen Arbeiten in Kandstudien X, 1905 S. 526. Ferner: E. König, Kant und die Naturwissenschaft 1907 S. 34.

dem es dann gesetzmässig hervorgehend gedacht werden kann. Das Vermögen aber, zum Besonderen ein Allgemeines zu suchen, ist die Urteilskraft. Ist das Allgemeine nicht bekannt, sondern nur gesucht, unter das subsumiert werden soll, so ist die Urteilskraft reflektierend.[1]) Zum Beginn und zur Fortsetzung ihrer Arbeit braucht die reflektierende Urteilskraft ein transzendentales Prinzip, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein dieses Besondere Objekt unserer Erkenntnis werden kann.[2]) Dieses transzendentale Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist das Prinzip der formalen Zweckmässigkeit der Natur.[3]) Diese bedeutet Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen, indem die Technik der Naturspezifikation gedacht ist als Technik unseres Intellekts.[4]) Gedacht! aber nicht konstitutiv behauptet als eine objektiv wirkliche, d. h. erfahrungsmässig nachweisbare Tatsache, die es nicht sein kann. Das Prinzip der formalen Zweckmässigkeit ist eben ein transzendentales, welches nur die allgemeine Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis werden können, nicht aber ein metaphysisches, welches die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muss, a priori weiter bestimmt werden können.[5])

Das Recht aber zur Annahme solcher formalen Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen hat Kant abgeleitet aus der Ästhetik.[6]) Kant geht davon aus, dass überall dort, wo etwas mit unserm Wesen harmoniert, sich bei uns das Gefühl der Lust einstellt. Umgekehrt muss dann auch überall, wo wir Lustgefühle haben bei der Berührung mit etwas, dieses etwas als unserem Wesen angepasst, mit ihm übereinstimmend, d. h. als (subjektiv) zweckmässig beurteilt werden. Das kann nun wieder nach zwei Richtungen hin sich zeigen. Einmal, wenn ein Naturobjekt in der Auffassung seiner Form vor allem Begriffe mit dem Erkenntnisvermögen sich übereinstimmend zeigt, indem es Lust erregt. Dann beruht die Übereinstimmung auf einem subjektiven Grunde. Das Objekt ist dann als subjektiv formal zweckmässig,

---

1) Kr. d. Urt. S. 16/17.
2) Kr. d. Urt. S. 19.
3) Kr. d. Urt. S. 19.
4) Kr. d. U. S. 22.
5) Kr. d. Urt. S. 19.
6) Kr. d. Urt. S. 25 ff.

d. h. ästhetisch zweckmässig zu beurteilen.[1]) Ähnlicher Art ist die Übereinstimmung der Natur mit dem Einheitsbedürfnis unserer Vernunft, die sich zeigt in dem Lustgefühl, welches die Befriedigung dieses Einheitsbedürfnisses begleitet, subjektiv formal. Insofern kann die Natur ebenfalls als subjektiv-formal zweckmässig beurteilt werden. Damit ist das Prinzip der Urteilskraft nach dieser Richtung hin gerechtfertigt. Die Technik der Natur kann gedacht werden als Technik unseres Intellekts. Auch hier wollen wir die Verschiebung, die im Naturbegriff vor sich gegangen ist, konstatieren. Nicht mehr, wie in der Kr. d. r. V. handelt es sich darum, ob die Vernunft zweckmässig ist zur Hervorbringung einer Natur als eines Systems der Verstandeserkenntnisse, sondern es handelt sich jetzt um die Frage, ob die Natur als zweckmässig behandelt und beurteilt werden dürfe im Hinblick auf unser Erkenntnisvermögen, ob die Technik der Natur gedacht werden darf als Technik unseres Intellekts. Der Naturbegriff ist aus der rein kritisch-transzendentalen in eine mehr naturwissenschaftliche (im gewöhnlichen Sinne) Beleuchtung gekommen.

Nun gibt es aber eine andere Art von Übereinstimmung der Natur mit unserem Erkenntnisvermögen, die uns noch weiter führt. Wenn ein Objekt übereinstimmt seiner Form nach mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund seiner Form enthält, so liegt objektiv-reale Zweckmässigkeit vor, weil die Vorstellung dieser Zweckmässigkeit nicht nur auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes, also nicht nur auf einem subjektiven Grunde beruht, wie bei den Objekten der Ästhetik, sondern auf dem Verstand und seiner Beurteilung.[2]) Auf diese Fälle bezieht sich das Prinzip der teleologischen Urteilskraft. Hier ist das ureigentliche Wirkungsfeld für den Zweckbegriff gefunden, nämlich aus dem Begriff von einem Gegenstand, der gegeben ist, die korrespondierende Anschauung abzuleiten: es sei, dass dies durch unsere eigne Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstand, der für uns Zweck ist, realisieren, oder durch die Natur in der Technik derselben (wie bei den organischen Körpern), wenn wir unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen, in welchem

1) Kr. d. Urt. S. 32.
2) Kr. d. Urt. S. 32|33.

Falle nicht blos Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dies ihr Produkt als Naturzweck vorgestellt wird.[1]) Die organisierten Körper sind ihrem Ursprung nach nicht durch den gewöhnlichen Mechanismus zu erklären, sondern nur dann, wenn sie beurteilt werden als entstanden durch eine Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird.[2]) Denn in ihnen bedingt alles sich wechselseitig, das Ganze und die Teile. Sie sind von sich selbst Ursache und Wirkung. Das legt Kant dar an dem Beispiel vom Baum, der einen andern Baum von derselben Art, also sich selbst der Gattung nach erzeugt, der ferner sich selbst als Individuum im Wachstum fortwährend erzeugt, indem er die Materie zu spezifisch eigentümlicher Qualität verarbeitet und sich selbst beifügt, dessen Teile (Augen, Pfropfreiser) an einem andern Baum ähnlicher Art einen ganzen neuen Baum aus sich hervorbringen, dessen Ganzes die Blätter hervorbringt, während diese wieder Bedingung sind für die Erhaltung des Ganzen, der schliesslich sich selbst hilft durch neue zweckmässige Bildungen, wenn er unter anormale Lebensbedingungen gerät.[3]) Diese organisierten Naturobjekte nennt Kant Naturzwecke. Ihre Zweckmässigkeit besteht nicht darin, dass sie für andere Dinge oder Wesen ausser ihnen da sind, sondern ihre Zweckmässigkeit ist eine innere, immanente, die sich nur dadurch verständlich machen lässt, dass man das betreffende Objekt als aus einem vorhergehenden Begriff von ihm hervorgegangen beurteilt. Hier ist Kant am wirklichen Problem des Daseins der Naturobjekte angelangt. Es ist begreiflich, dass das Problem der Naturspezifikation für ihn nun an Interesse verlor und er nach kurzer Beschäftigung mit ihr in der Kritik der Urteilskraft dem andern Problem der Organisation der Natur sich ganz zuwendet. Noch begreiflicher, dass vor dieser objektiven materialen Zweckmässigkeit in der Kritik der teleologischen Urteilskraft jede andere Art von Zweckmässigkeit für die Betrachtung ausscheidet.[4]) Nur auf die immanente Zweckmässigkeit der Organismen konzentriert er sich. Um die kommt die Naturwissenschaft nicht herum. Der Begriff des Zwecks ist um dieser Wesen willen aus der Terminologie der Naturwissenschaft nicht zu eliminieren, weil er eben

1) Kr. d. Urt. S. 33.
2) Kr. d. Urt. S. 249.
3) Kr. d. Urt. S. 251/252.
4) Vgl. Kr. d. Urt. S. 240—249.

einem ganz besonderen, eigentümlichen, sonst nicht zu charakterisierenden Tatbestand entspricht. Der Zweckbegriff wird so aus einem unkontrollierbaren metaphysischen Begriff, der in der Naturwissenschaft nur Schaden stiften konnte, einerseits, aus einem mehr oder weniger logisch-systematischen Hilfsmittel anderseits ein terminus technicus der Naturwissenschaft. Insofern weiter der Begriff des Naturzwecks vom einzelnen Organismus sich erweitern lässt auf die ganze Natur als ein geschlossenes Zwecksystem[1]) und schliesslich sich ausdehnen lässt auf die organisierte und sich organisierende Materie, können wir sagen, dass in der Kr. d. Urt. die Grundlagen für die Biologie als eines selbständigen Zweiges der Naturwissenschaft gelegt sind, dass die Biologie zugleich losgelöst worden ist von der alleinigen Herrschaft der Prinzipien der reinen Physik. Sie kommt nicht aus mit der Anwendung der reinen Natur- und Verstandesbegriffe, wenn sie dem Ursprung des Daseins ihrer Objekte nachgehen will. Sie bedarf zur Lösung dieser Aufgabe ein neues Prinzip, das der Urteilskraft und ein neues Gesetz der Kausalität, nämlich das nach Endursachen. Freilich kommt auch hier wieder die nähere Bestimmung, die dem Missbrauch dieses Prinzips wehren soll. Es ist ein transzendentales, nicht metaphysisches Prinzip, es wirkt nicht konstitutiv, sondern regulativ,[2]) es darf nicht als Grund des Daseins der Naturzwecke ohne weiteres den Begriff und damit eine Intelligenz (göttlichen Willen und Verstand) bestimmen wollen, sondern soll nach diesem allgemeinen Prinzip der Endursachen die Entstehungsverhältnisse der Naturzwecke im einzelnen verfolgen.[3]) Bestimmend ist das Prinzip der Urteilskraft nur insofern, als es die Objekte bestimmt, die als Naturzwecke zu beurteilen sind.[4]) Erfordernis dazu, dass ein Ding als Naturzweck beurteilt werden kann, ist: 1. dass die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind,[5]) 2. dass die Idee des Ganzen die Form und die Verbindung aller Teile bestimme:[6]) nicht als Ursache; denn da wäre es ein Kunstprodukt, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung

---

1) Kr. d. Urt. S. 283/284.
2) Kr. d. Urt. S. 261.
3) Kr. d. Urt. S. 264.
4) Kr. d. Urt. S. 34.
5) Kr. d. Urt. S. 253.
6) Kr. d. Urt. S. 254.

des Mannigfaltigen.[1]) Wir können das: regulativ, nicht konstitutiv! im Anschluss an die letzte Stelle so ausdrücken: Das Prinzip der Urteilskraft darf nicht als Realgrund des Naturzwecks gesetzt, sondern nur als Erkenntnisgrund seiner systematischen Eigentümlichkeit verwertet werden.

Wenn Kant die Organismen und in letzter Linie die Natur als organisierte und sich selbst organisierende Materie als objektiv-zweckmässig bezeichnet,[2]) so ist zunächst zu konstatieren, dass diese objektive Zweckmässigkeit der Natur an sich wörtlich zu verstehen ist. Wo die zwei oben bezeichneten Bedingungen sich vorfinden, bestimmt die Urteilskraft diese Objekte als objektiv zweckmässig zu beurteilende. An diesem „Beurteilen" dürfen wir uns nicht stossen, als ob damit eine Abschwächung verbunden wäre. Für die Naturwissenschaft handelt es sich lediglich darum, wie sie die Dinge beurteilt, ob als zweckmässig oder nicht zweckmässig. Damit ist die Grundfrage für ihre Stellung zum Naturproblem formuliert. Beurteilt sie gewisse Dinge als zweckmässig, so sind sie für sie zweckmässig, weil sie anders in ihrem Dasein einfach nicht zu begreifen sind.[3]) Die Einschränkung, welche Kant tatsächlich vornimmt, bezieht sich nicht auf die Zweckmässigkeit der Natur an sich, als ob sie nur eine gedachte, etwa vorläufige Voraussetzung wäre, sondern lediglich auf die Grenzen, in denen sich der Zweckbegriff bei der Naturerklärung zu halten hat. Die Kantische Biologie beruht zweifellos auf der metaphysischen Grundlage objektiver Zweckmässigkeit der Natur, aber als Naturwissenschaft darf sie und kann sie vom Zweckbegriff keinen andern Gebrauch machen, als dass sie ihn als heuristisches Prinzip benützt. Das ist auch der Sinn der auf S. 283 der Kr. d. Urt. (Recl.) gegebenen Erklärung: „Der Begriff einer objektiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft." Damit hängt es allerdings auch zusammen, dass die Teleologie bei Kant keinen eindeutig bestimmten Standort hat.[4]) Sie gehört weder zur Theologie; denn sie hat Naturobjekte zu ihrem Gegenstand, noch zur eigentlichen Naturwissenschaft, weil sie nur reflektierende, nicht bestimmende Prinzipien enthält. „Die Teleologie als Wissenschaft gehört also

---

1) Kr. d. Urt. S. 254.
2) Kr. d. Urt. S. 283.
3) Kr. d. Urt. S. 283.
4) Kr. d. Urt. S. 305/306.

zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft."

Der Grund für diese Einschränkung liegt in den Verhältnissen des menschlichen Erkenntnisvermögens. In ihm liegt wohl das bestimmende Gesetz für die Natur als Erscheinungswelt, aber nicht das bestimmende Gesetz für die Möglichkeit des Daseins der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Formen und Gesetze. Das Gesetz der Natur nach dieser Seite kann nur in einem intuitiven, nicht diskursiven Verstand, also nur in einem göttlichen Verstande liegen, der das Allgemeine nicht aus den Teilen erschliessen muss, wie wir, sondern vom Allgemeinen aus zu den Teilen fortschreiten kann.[1]) Wir haben nur ein Surrogat dafür: Die Urteilskraft und ihr Prinzip. Das sollen wir beherzigen und mit diesem Surrogat nicht Missbrauch treiben, indem wir es ohne weiteres gleich den Gesetzen benutzen, die unser Verstand enthält und mit denen er sich die Erscheinungswelt schafft. Wir haben schon oben[2]) den Unterschied zwischen dem Naturbegriff der Kr. d. r. V. und demjenigen der Kr. d. Urt. herausgestellt. Im einen Fall ist es die Natur als Erscheinungswelt, im andern als Natur der Dinge an sich, wie sie sich in der Mannigfaltigkeit der empirischen Formen und Gesetze der Anschauung unmittelbar darbietet. Wir können nun dazusetzen: Die Gesetzgebung dieser letzteren kann nur in einem göttlichen Verstande liegen, der in der Anschauung des Ganzen gleich auch die Teile, ihre Anordnung, Verbindung mitschaut. Diese Natur der Dinge an sich kann die menschliche Vernunftgesetzgebung nicht schaffen, aber sie ist in ihrer Gesetzgebung doch soweit dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessen, dass wir forschend ihr nachgehen können.

Hinter der Teleologie steht also am Anfang und am Ende der Entwicklung die Gottesidee. Doch ist sie deshalb nicht „lediglich ein Residuum seines religiösen Glaubens".[3]) Sie hängt vielmehr zusammen mit der Eigenart des Kantischen Denkens überhaupt, welches überall auf das Systematische geht, nirgends Aggregathaftes, Zufälliges duldet. Ableitung alles Einzelnen und zunächst Zufälligen aus allgemeinen unbedingten Prinzipien, so dass es als notwendig aus diesen fliessend begriffen werden kann, die Fülle der empirischen Formen und Gesetze als sich spezifizierend aus

1) Kr. d. Urt. S. 295.

2) Vgl. S. 15/16.

3) Vgl. z. B. Kay von Brockdorff, Kants Teleologie. Diss. Kiel 1898.

einem einheitlichen Prinzip, die Form und Vereinigung der Teile des Organismus aus der Idee des Ganzen hervorgehend zu denken, das ist die Grundtendenz seines ganzen philosophischen Arbeitens.[1]) In den vorkritischen Schriften betätigt er dieses Interesse in metaphysischen Bahnen, in der kritischen Periode sucht er die erkenntnistheoretische und kritische Begründung der diesem Interesse dienenden Prinzipien. Der Zweckbegriff ist das höchste dieser Prinzipien. Er ist daher philosophisch, nicht religiös bedingt.[2])

Was ferner die Tatsache der Verkoppelung des Zweckbegriffs mit der Gottesidee anlangt, so ist diese nicht so zu verstehen, als habe Kant etwa den Zweckbegriff festgehalten, um einen Gottesbeweis konstruieren zu können. Dagegen spricht schon das Ergebnis der Schrift von 1763; Einzig mögl. Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Dort heisst es am Schluss: Es ist nötig, dass man sich von Gottes Dasein überzeuge, aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere. Über die Beweiskraft des physikotheologischen Beweises aber, der hier in Betracht kommt, äussert er sich sehr kritisch sowohl in dieser Schrift, wie in allen späteren, nämlich, dass der Beweis aus der Physikotheologie nie der Schärfe einer Demonstration fähig sei. Abgesehen davon nämlich, dass dieser Beweis sich aufbaut auf der einseitig optimistischen Anschauung, dass die Welt in ihrer Schönheit und Harmonie aufs beste eingerichtet sei, welche durch die entgegenstehende Erfahrung der vielfachen Zweckwidrigkeiten in der Natur, der Ströme von Blut, die in ihr vergossen werden, der Mischung von Gut und Böse stark in die Enge getrieben werden kann;[3]) abgesehen ferner davon, dass man gemeinhin doch nur im Hinblick auf die organische Natur mit diesem Beweise operiert, ihn dagegen in der anorganischen Natur für überflüssig hält,[4]) abgesehen von all dem geht er nicht weit genug und füllt diesen Mangel dadurch aus, dass er andere Beweise heranzieht, die selbst wieder nicht

1) Vgl. Adickes, Kants Systematik als systembildender Faktor 1887.

2) Dass bei Kant in der Tiefe seines Wesens starke religiöse Impulse vorhanden waren, behält daneben seine volle Geltung. Für deren Vorhandensein zeugen alle seine Schriften sowie die durchaus theistische Ausprägung seines Gottesbegriffs. (Vgl. dazu Guttmann, Der Gottesbegriff Kants, I. Teil, Diss. Bressl. 1903 S. 17); sie sind auch erklärlich aus dem tiefreligiösen, pietistisch orientierten Milieu, in dem er aufgewachsen war. (Vgl. dazu B. Erdmann, M. Knutzen und seine Zeit 1876.)

3) Kr. d. Urt. S. 333.

4) Vgl. z. B. Einzig mögl. Beweisgrund 1763, V. Betrachtung.

haltbar sind. Zunächst nämlich setzt er gemeiniglich die Materie voraus und schliesst lediglich auf einen Gestalter derselben, gelangt also nur bis zu einem Weltbaumeister, nicht einem Weltschöpfer. Ferner kann er, weil er nur menschliche Eigenschaften steigert, niemals zur Vorstellung eines allgenugsamen Urwesens vordringen. Der Schritt zur absoluten Totalität ist auf empirischem Wege unmöglich. Um zu ihr zu gelangen, benutzt er die von vornherein mit dem Urheber vorausgesetzte Zufälligkeit der gegebenen Welt, um durch den kosmologischen Beweis von der Tatsache des Daseins der empirischen Welt auf ein schlechthin notwendiges Wesen zu schliessen. In diesem kosmologischen Beweis aber liegt wieder verborgen der ontologische Beweis, der in sich haltlos ist, weil es unzulässig ist, von einem logisch widerspruchslos gedachten Begriff auf dessen Existenz zu schliessen, die vielmehr nur erfahrungsmässig feststellbar ist. (Vergleich von den 100 Thalern.)[1]) Daraus geht hervor, dass Kant den Zweckbegriff nicht aus Gründen des Gottesbeweises festgehalten hat. Wenn es bei Kant überhaupt einen Gottesbeweis gibt, so liegt er auf dem praktischen, nicht dem theoretischen Gebiet.[2]) Darauf werden wir am Schluss der Abhandlung näher eingehen, da dieselbe in die Ethikotheologie ausmünden soll.

Dass Kant die Gottesidee als den transzendentalen Gegenstand für den Zweckbegriff in Anspruch genommen hat, statt etwa einer der Welt zugrundeliegenden, zwecktätigen, aber ohne Zweck und Absicht wirkenden Grundkraft, das erklärt er selbst damit, dass wir von einer solchen in der Erfahrung nirgends ein Beispiel haben, dass diese Vorstellung also völlig leer und erdichtet wäre, d. h. ohne die mindeste Gewährleistung, dass ihr überhaupt ein Objekt korrespondieren könne. Es mag also die Ursache organisierter Wesen in der Welt oder ausser ihr anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen oder ein intelligentes Wesen dazu denken. Denn Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder eigne sein, müssen also stets auf eine der unsern zwar nicht notwendig gleiche oder ähnliche, aber doch analoge Vernunft bezogen werden. Eine göttliche Vernunft ist wenigstens einer bekannten Grösse, nämlich unserer Vernunft analog gebildet, während die Annahme einer Grundkraft eine absolut mythologische Erdichtung

1) Vgl. zu dem allen: Kr. d. r. V. S. 468—494.

2) Vgl. z. B. Kr. d. Urt. S. 329 ff. u. S. 336.

bedeutete, der jede Analogie auf dem Gebiet des Bekannten fehlt.[1])

Alle Arbeit Kants am Zweckbegriff ging in der kritischen Periode von dem Interesse aus, die Bedeutung und den wissenschaftlichen Wert des Zweckbegriffs festzustellen. Noch klarer und plastischer aber, als wenn man ihn für sich betrachtet, tritt die eigentümliche Dignität des Zweckbegriffs bei Kant heraus, wenn man ihn mit den andern wissenschaftlichen Begriffen und ihrer Dignität bei Kant in Vergleich stellt. Da nun Kant die massgebenden und notwendigen wissenschaftlichen Grundbegriffe in den Kategorien zusammengestellt hat und an dieser Tafel Zeit seines Lebens nicht hat rütteln lassen, in dieser Tafel der Kategorien aber der Zweckbegriff fehlt, so fasst sich diese Vergleichung in die Frage zusammen:

1) Vgl. die Schrift: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie 1788.

Kap. II.

Warum gehört der Zweckbegriff bei Kant nicht zu den Kategorien?

Kant selbst hat sich zu dieser Frage nirgends ausdrücklich geäussert. Auf seinem Standpunkt dachte er wohl gar nicht daran, dass der Zweckbegriff zu den Kategorien gehören könnte. Wir müssen also die Gründe, die einer Zugehörigkeit des Zweckbegriffs zu den Kategorien widersprechen, uns aus seinen sonstigen Anschauungen konstruieren. Dieselben liegen jedenfalls in den Gesichtspunkten, von denen aus die Kategorientafel aufgestellt ist. Um diese festzustellen, müssen wir einen Rückblick tun in die vorkritische Periode Kants.

Kant hat frühzeitig Zweifel gehegt an der Fruchtbarkeit der Metaphysik, welche aus bestimmten gegebenen Begriffen in analytischer Weise alles entwickeln wollte. Diese Metaphysik wurde gestützt durch die Mathematik, von der man glaubte, auch sie basiere auf dem Begriff, nämlich dem der Ausdehnung, von dem alles abgeleitet werde. Da war es eine entscheidende Erkenntnis, welche Kant im Jahre 1762 gelegentlich der Beantwortung einer von der preussischen Akademie aufgestellten Preisfrage[1]) entwickelte, dass nämlich die Mathematik es gar nicht mit Begriffen zu tun habe, auch niemals einen Begriff durch Zergliederung erkläre, sondern durch willkürliche Verbindung, Synthesis, Objekte schaffe, deren notwendigen inneren Beziehungen sie dann nachgehe. Darin, dass die Eigentümlichkeit der Mathematik in der Synthesis, der Konstruktion in anschaulicher Darstellung besteht, beruht ihr Unterschied von der Metaphysik und der Grund der grösseren Evidenz ihrer Wahrheiten gegenüber denen der Metaphysik. Den Unterschied zwischen beiden Disziplinen hat Kant damals erkannt, aber noch nicht den Gedanken gefasst, dass es möglich sei, auch

---

1) Ob die metaphysischen Wahrheiten dieselbe Evidenz hätten wie die mathematischen.

in der Metaphysik synthetisch zu verfahren.[1]) Aber das Kantische Denken hatte dadurch doch einen Anstoss in bestimmter Richtung erhalten. Das zeigte sich gleich an der Behandlung des Begriffs der Kausalität in einer Schrift von 1763.[2]) Er sagt dort, die logische Folge sei leicht einzusehen, weil sie einerlei sei mit dem vorgesetzten Grund. Aber die Frage: wie soll ich's verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei, sei schwieriger. Der göttliche Wille ist etwas, die existierende Welt etwas anderes. Man kann den Begriff: göttlicher Wille so lange analytisch zergliedern wie man will, man wird nie eine existierende Welt darin antreffen. Wie es geschieht, dass, wenn etwas ist, etwas anderes gesetzt oder aufgehoben wird, d. h. der reale Grund und die reale Folge lassen sich nie ableiten aus dem Verhältnis der Identität. Aber auch dieser allerdings mehr negative Anstoss am Kausalproblem hatte noch keine direkten Folgen für eine synthetische Auffassung der Metaphysik. Nur möchte er gern eine Tafel von den unerweislichen Sätzen aufgestellt wissen, die in den Wissenschaften die Grundlage ausmachen, wodurch die Definitionen gefunden werden können.[3]) Aber in diesen gesuchten unerweislichen Sätzen sind nicht etwa Vorläufer der spätern Verstandesbegriffe zu erblicken, d. h. Mittel zu synthetischer Tätigkeit im Dienste der Erfahrung, sondern es sind darunter zu verstehen für die Metaphysik der Satz der Identität und des Widerspruchs, ferner Sätze, wie: der Raum hat nur 3 Dimensionen. Was die Kausalität anbelangt, so begnügt er sich, die Tatsache, dass etwas eine Ursache ist, die er nicht aus der Identität begreifen kann, eben als eine Erfahrungstatsache hinzunehmen.[4]) Ob wir hier Einfluss

1) Vgl. Cohen, die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften etc. 1873.

2) Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen 1763.

3) Vgl. Unters. über die Deutlichkeit d. Grundsätze d. nat. Theol. und d. Moral. 1764, § 3.

4) Träume eines Geistersehers 1766: „In den Verhältnissen der Ursache und Wirkung der Substanz und Handlung dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gekommen, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende; und wie etwas könne eine Ursache sein oder Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden."

Humes auf Kant anzunehmen haben oder nicht, ist eine viel diskutierte Frage, die wir hier nicht lösen, sondern nur andeuten wollen. Aber auf die Dauer konnte sich Kant mit dem Empirismus nicht zufrieden geben. In den 15 Jahren bis 1781 hat er in langsamer stiller Arbeit sich den Weg gebahnt, der, kritiklose Metaphysik einerseits und den Skeptizismus anderseits vermeidend, ihn zu dem Ziele einer, wie er meinte, notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis der Natur führte.[1])

Er geht dabei aus von dem Begriff der Erkenntnis. Alle Erkenntnis äussert sich in Urteilen. Er unterscheidet nun zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.[2]) Erstere sind Erläuterungsurteile, in denen weiter nichts geschieht, als dass ein bereits in seinem ganzen Umfang als gegeben vorausgesetzter Begriff auseinandergesetzt und nach dem Satz der Identität oder des Widerspruchs mit Prädikaten versehen wird. Durch solche Urteile, die allerdings absolute Gültigkeit und Notwendigkeit bei sich führen, kommen wir aber naturgemäss nicht über die Erkenntnis hinaus, die wir bereits haben. Es ist aber unser Ziel, das Ziel alles Erkennens überhaupt, dass wir über das, was wir bereits wissen, hinaus unsere Erkenntnis erweitern. Nur synthetische Urteile erweitern unsere Erkenntnis. Nur mit dieser Erkenntnis, die auf synthetischen Urteilen beruht, will Kant sich befassen; und die Bedingungen derselben will er suchen. Das Beispiel, an dem er die Notwendigkeit dieser Problemstellung illustriert, zeigt uns den organischen Zusammenhang seiner jetzigen Interessen mit den Problemen, die wir oben erwähnt haben. Es ist wieder die Frage, wie es zu denken sei, dass etwas, was ist, die Ursache eines andern sein soll d. h., dass man aus einem Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als mit ihm verbunden zu erkennen. Was ist das X, worauf ich mich stütze und wodurch die Synthesis möglich wird, ein Prädikat, welches nicht im Begriff des Subjekts liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen?[3]) Dazu kommt, dass diese Erweiterungsurteile auch notwendig und allgemeingültig sein sollen. Deshalb können sie nicht der Erfahrung entnommen und auf sie gegründet werden, weil die Erfahrung uns nur Tatsächliches, aber nichts Notwendiges zeigt und zweitens, weil der Kreis unserer Erfahrung immer nur ein sehr beschränkter ist und deshalb der

---

1) Kr. d. r. V. S. 111|112. Anm.

2) Vgl. Kr. d. r. V. S. 39 ff. Proleg. S. 41 ff.

3) Vgl. Kr. d. r. V. S. 40/41 ff.

Ausschnitt, den wir kennen, uns kein Recht gibt, anzunehmen, dass dieselben Urteile auch in einem andern gelten müssen.[1]) Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit kennen wir nur im Umkreis der Funktionen unseres Denkens. Wie sind nun solche Erweiterungsurteile, die mit nichts Fremdartigem, keiner Erfahrung und Empfindung vermischt sind,[2]) oder: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?[3]) Das ist das Problem der Kr. d. r. V. und der Prolegomena.

Die Antwort darauf lautet bei ihm: Deshalb, weil der reine Verstand eine Spontaneität des Denkens im Urteilen besitzt.[4]) Die Funktion des Urteilens beruht aber darin, dass der Verstand Einheit unter unsern Vorstellungen stiftet nach bestimmten Begriffen.[5]) Solcher Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen gibt es mehrere. Wenn man nun die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig aufzählen kann, so kennt man auch den Umfang des Verstandes. Diese Funktionen kommen aber wieder zur Anwendung durch bestimmte Begriffe, durch die der Verstand urteilt.[6]) Also müssen sich aus den Urteilsfunktionen die reinen Begriffe des Verstandes in ihrer ganzen Anzahl ableiten lassen.[7]) Diese reinen, aus den Urteilsfunktionen abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes nennt Kant Kategorien. Sie bilden, wie er sich gegenüber den Aristotelischen, mit denen sie nur den Namen gemeinsam haben, rühmt, ein geschlossenes System, weil sie aus einem Prinzip, dem Vermögen zu urteilen, hergeleitet sind.[8]) Alle Begriffe, die nicht aus diesem Prinzip sich herleiten lassen, vielmehr sich selbst ergeben, sind eben keine Kategorien.

Wie steht es hiernach mit dem Zweckbegriff? Diese Frage entscheidet sich nach dem Ausfall der andern: Wie steht es mit dem Zweckurteil? Kann dieses als ein synthetisches Urteil a priori angesprochen werden? Äusserlich könnte es so scheinen. Denn auch in ihm wird von einem Subjekt ein Prädikat ausgesagt, welches nicht in seinem Begriffe liegt. Die Form eines synthetischen, erweiternden Urteils liegt vor, wenn ich sage, dass

1) Kr. d. r. V. S. 42.
2) Kr. d. r. V. S. 85.
3) Proleg. S. 52.
4) Kr. d. r. V. S. 88/95.
5) Kr. d. r. V. S. 94.
6) Kr. d. r. V. S. 88.
7) Kr. d. r. V. S. 89.
8) Kr. d. r. V. S. 97.

ein A, welches ist oder geschieht, ein Zweck ist, oder einen Zweck hat. So gut wie wenn ich sage, dass ein A, welches ist, eine Ursache sein oder haben muss. Aber der grundlegende Unterschied musste für den Kantischen Standpunkt in folgendem liegen. Der Verstand kann wohl a priori und mit absoluter Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit urteilen, dass etwas, was ist, eine Ursache oder eine Grösse haben oder mit andern in Wechselwirkung stehen muss, aber nicht, dass etwas, was ist oder geschieht, einen Zweck haben oder ein Zweck sein muss. Der Grund hierfür liegt darin, dass es unzählige Fälle gibt, wo etwas ohne Zweck geschieht (sogar in der Menschenwelt). Selbst in diesen Fällen aber ist es zweifellos, dass in dem zwecklosen Geschehen und Handeln ein kausaler Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorhanden sein muss. Im übrigen spinnen sich auch hier wieder verbindende Fäden zu den Ausführungen Kants, wie sie sich in der kritischen und vorkritischen Periode finden. In seiner Bekämpfung der falschen Teleologie weist er immer darauf hin, dass die meisten Zweckurteile Tatbestände enthalten, die erst dann allgemeingültig formuliert sind, wenn sie in kausaler Form erscheinen. Z. B. Nicht ist Gras da, damit Rinder existieren können, sondern Rinder können existieren, weil Gras vorhanden ist. Oder: die Erdoberfläche entwickelt ihre Zustände nicht im Hinblick auf die Menschen und ihre Kultur, sondern Möglichkeit und Art derselben richten sich nach den vorhandenen Bedingungen der Erdoberfläche.[1]) Derartige Gedankengänge entwickelt er noch in der Kr. d. Urt. (Recl. S. 245 ff.). Das Kausalurteil und die übrigen den Kategorien zugrundeliegenden Urteilsfunktionen sind also ohne weiteres auf alles anwendbar ohne Ausnahme, während das Zweckurteil nur auf einen Teil der Natur, nämlich die Organismen, bestimmend angewendet werden darf, und zwar auch nur, um sie als zweckmässig zu bezeichnen, nicht dagegen, um den Grund ihres Daseins bestimmend anzugeben. Das Zweckurteil ist also kein synthetisches Urteil a priori im Sinne jener Urteile als Äusserungen der ursprünglichen Spontaneität des Denkens. Also kann der Zweckbegriff auch von Kants Standpunkt aus nicht unter die Stammbegriffe des Verstandes, die Kategorien gehören. Dadurch ist nun keineswegs der Zweckbegriff etwa zum Erfahrungsbegriff (a pos-

---

1) Vgl. die Schrift: Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen 1754; f. Allgem. Naturg. und Theorie des Himmels; f. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigen Vorfälle des Erdbebens 1755 (1756).

teriori) gestempelt. Er ist vielmehr bei Kant auch a priori. Aber seine Apriorität liegt in einer andern Sphäre, als die der Kategorien. Wir werden darauf noch des weiteren zurückzukommen haben.

Ferner betätigt sich auch der Zweckbegriff in einer andern Sphäre, als die Kategorien. Die Kategorialfunktionen bilden die Verstandesgesetzgebung. Die Verstandesgesetzgebung aber ist die Naturgesetzgebung. Das ist eine der wichtigsten Thesen der ganzen Kantischen kritischen Philosophie. Was heisst das? Kant geht in letzter Linie von dem Interesse aus, wie und inwiefern notwendige und allgemeingültige Erkenntnis von der Natur zu erreichen sei. Das ist aber nur dann möglich, wenn die Gesetze der Natur zugleich die Gesetze des Verstandes sind.[1]) Aber wie können die Naturgesetze zugleich die Gesetze des Verstandes sein, ohne dass man die metaphysische und deshalb hier unzulässige Hypothese einer prästabilierten Harmonie annehmen muss? Die Beantwortung dieser Frage hat zur Voraussetzung jene in der vorkritischen Periode liegende Erkenntnis vom Wesen der mathematischen Erkenntnis. Diese beruht darauf, dass der Verstand durch Synthese Objekte konstruiert, deren Gesetze er dann nachträglich erkennen kann, weil er sie selbst geschaffen hat.[2]) Kant verallgemeinert das zu dem Satz, dass die Vernunft Erkenntnis haben kann nur von den Produkten ihres eigenen gesetzmässigen Schaffens. Sie kann nur die Synthesen einsehen, welche sie kraft der kategorialen Funktionen selber gestiftet hat. Auf die Erfahrung von Welt und Natur angewendet, heisst das, dass von ihr nur, sofern sie nicht als Welt der Dinge an sich, sondern als Produkt synthetischer Tätigkeit der Vernunft betrachtet wird, Erfahrung möglich ist. Dieser synthetischen Tätigkeit der Vernunft verdankt nun aber die Natur, wie wir sie als Objekt der Erfahrung vor uns haben, erst ihr Dasein. Für das gewöhnliche Bewusstsein ist ja zunächst nichts da als die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen von den Dingen.[3]) Diese nicht nur in der blinden Synthese der Einbildungskraft, sondern in der begrifflichen, durch die Kategorien nach Regeln gestifteten Synthese zusammengefasst, ergeben die Natur als Gegenstand möglicher Erfahrung, als Er-

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 135.

2) Proleg. § 7 ff.

3) Kr. d. r. V. S. 94.

scheinungswelt.[1]) Für diese Erscheinungswelt ist die Verstandesgesetzgebung zugleich Naturgesetzgebung. Diese Verstandesgesetzgebung als Naturgesetzgebung enthält aber nur die allgemeinen Gesetze. Nur das Allgemeine kann man mit ihnen bestimmen. Es gibt zwar Gebiete, wo das Allgemeine genügt, um die Möglichkeit der Objekte zu bestimmen. Z. B. lässt sich die astronomische Welt ohne weiteres aus allgemeinen Gesetzen ableiten. Nun gibt es aber in der Natur eine Fülle von Formen, deren innere Möglichkeit mit dieser allgemeinen Gesetzgebung niemals einzusehen ist. Das Weltsystem lässt sich mit ihr demonstrieren. Aber die Möglichkeit des geringsten Grashalms und Wurms ist für sie unzugänglich. Wir müssen betonen: ihre Möglichkeit! Denn über sie als gegebene Objekte lassen sich mit den Kategorien eine grosse Menge einzelner sachlich richtiger Urteile abgeben. Modern ausgedrückt: Die Kategorien können einen Organismus bestimmen, soweit er sich auflösen lässt in mathematisch fassbare und ausdrückbare Beziehungen.[2]) Der Organismus lässt sich als gegebenes Objekt erfassen als eine Summe solcher Beziehungen. Seiner Möglichkeit nach ist er Naturform und als solche für die allgemeine Naturgesetzgebung unzugänglich. Ebenso ist es mit den besonderen empirischen Gesetzen. Ihre Wirksamkeit ist, weil an sich mechanisch, durch allgemeine Gesetze bestimmbar, ihre innere Möglichkeit, die Zusammenfassung mehrerer allgemeiner Gesetze in ihnen bleibt für die Verstandesgesetzgebung zufällig. Auf diesem Gebiet des Nachdenkens über die Möglichkeit der Naturformen ist für Kant das Hauptwirkungsfeld für den Zweckbegriff.[3]) D. h. Kant lässt ihn gerade dort wirken, wo die Verstandesgesetzgebung, die in den Kategorien repräsentiert ist, nicht wirken kann, wo sie am Ende ihrer Leistungsfähigkeit angelangt ist. Es ist unter diesen Umständen begreiflich, wenn Kant auf seinem Standpunkte garnicht auf den Gedanken kommen konnte, dass der Zweckbegriff etwa zu den Kategorien zählen könnte. Denn der Zweckbegriff wirkt ja nicht dort, wo irgend eine Kategorie nicht leistungsfähig ist, sondern in einer Sphäre, wo der Verstand, die reine Vernunft, so wie Kant sie fasst, überhaupt nicht in Wirksamkeit treten kann.

---

1) Kr. d. r. V. S. 95 (oben).

2) Proleg. S. 74.

3) Kr. d. Urt. S. 17/18.

Aber auch die ganze Art der Tätigkeit des Zweckbegriffs in seiner eigenen Sphäre ist eine andere als diejenige der Kategorien. Die Kategorien ordnen nicht nur die Wahrnehmungen, sondern sie haben die Aufgabe, aus der oft verwirrenden Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen durch begriffliche Verknüpfung derselben den Gegenstand der Erfahrung erst zu schaffen.[1]) Sie konstruieren die Grössen, Relationen gegebener Wahrnehmungen, schlagen, wenn man so sagen darf, Brücken begrifflicher Art von Punkt zu Punkt und schaffen so den der Anschauung des Objekts entsprechenden Begriff desselben.[2]) Solcher konstruktive Charakter ist dem Zweckbegriff nicht eigen. Denn auf Kantischem Standpunkt kann dem Zweckurteil nicht der Rang eines der ursprünglichen Spontaneität des Denkens entspringenden Urteils zuerkannt werden, wie wir oben dargelegt haben.[3]) Mit dem Zweckbegriff lassen sich also auch keine begrifflichen Brücken schlagen von Punkt zu Punkt wie etwa mit dem Kausalurteil. Mit dem Zweckbegriff lässt sich also auch nie ein der Anschauung korrespondierender Begriff eines Objekts herstellen.

Dagegen hat der Zweckbegriff zunächst systematischen Charakter. Hinter der Tätigkeit der Kategorien erheben sich in der Kritik der reinen Vernunft die Vernunftideen, die grössere Einheit gebieten als der Verstand sie erreichen kann und deren höchste die Zweckidee ist. Sie bringt die Einzelerkenntnisse, welche die Kategorien gestiftet haben, in eine Einheit, ein System der Naturerkenntnis. In der Kritik der Urteilskraft hat der Zweckbegriff dieselbe Tendenz zum System. Die Mannigfaltigkeit der empirischen Formen und Gesetze ist nur dann als notwendig zu begreifen, wenn die Natur gedacht wird als ein sich nach besonderen Gesetzen spezifizierendes System. Und die Organismen werden in ihrem eigentümlichen inneren Wesen nur dann begreiflich, wenn man sie nicht nur als Glieder eines allgemeinen Weltplans oder Weltsystems betrachtet, sondern als sich selbst erzeugende und tragende Zwecksysteme, in denen das Ganze und die Teile sich gegenseitig bedingen wie in einem System. Die Kategorien fassen die Natur als mechanische, der Zweckbegriff als systematische Natur.[4])

1) Kr. d. r. V. S. 94.
2) Kr. d. r. V. S. 154.
3) S. S. 29ff.
4) Vgl. Cohen, K. Theorie der Erfahrung 1885. S. 511.

Aber auch hier auf systematischem Gebiet kann nicht die Rede sein davon, dass der Zweckbegriff gesetzgebend werden könnte für den Aufbau des Systems oder für die Spezifikation und Technik der Natur oder gar für die Konstruktion der organischen Körper. Da zwei Kantforscher neuerdings die Frage, ob es von Kantischem Standpunkt aus denkbar sei, mit dem Zweckbegriff Natur zu erzeugen, bejahend behandelt haben, so müssen wir hier auf sie eingehen. — Der eine ist W. Frost.[1]) Er geht davon aus, dass von der Spontaneität des Sittengesetzes her Kant dazu gelangt, die absolute Spontaneität des menschlichen Geistes überall dorthin auszudehnen, wo irgend etwas begrifflich gedacht wird, also auch auf das Denken über die Natur. (S. 331). Aber nicht nur insofern die Natur erst durch die Spontaneität des Geistes in den Kategorien möglich wird, sondern auch hinsichtlich des Prinzips der Urteilskraft gilt das. Bettelt die Vernunft oder gebietet sie?“ fragt Kant hinsichtlich des Letzteren (Kr. d. r. V. Recl. S. 509); und die Antwort ist: sie gebietet. Aber nicht in der Form der Natur — denn hier ist der Ring der Begriffe geschlossen — sondern in ihrer Technik. Durch diesen Unterschied zwischen Form und Technik der Natur sichert Kant dem Prinzip der Urteilskraft transzendentale Bedeutung. Die Natur selbst gestaltet ihre Erzeugnisse nach diesem Prinzip. Anderseits aber bezeichnet Kant dasselbe als regulativ. Das hat einige Forscher (Stadler, Cohen) dazu geführt, Kant so auszulegen, als habe er das Prinzip der Urteilskraft lediglich als ein Beurteilungsprinzip neben dem konstitutiven Prinzip der Kausalität betrachtet. Dann aber ist nach Frost Kants Antinomienlehre in der Kr. d. Urtkr. nicht zu verstehen. Denn nur Sätze von gleichem Recht können in antinomisches Verhältnis gesetzt werden. Frost meint nun, dass Kants Meinung folgende sei: Unmöglich ist allerdings eine doppelte Erzeugung der Naturzwecke, einmal nach dem Prinzip der Kausalität und dann nach dem der Urteilskraft. Aber möglich ist eine doppelte „Beurteilung der Erzeugung“ und zwar im Sinne eines „Versuchs der Erzeugung“. „Es wird dem Menschen das Recht zugestanden, es bald so bald so zu versuchen. Welcher Versuch freilich richtig sei, das müsse ihm ewig verborgen bleiben“ (S. 330). Aber immerhin: wenn wir uns Teile des Naturbildes nach dem Prinzip der Urteilskraft erzeugen, so entspricht diese Auswahl und Anordnung durchaus dem Wesen desjenigen

1) Kants Teleologie. Kantstudien 1906, 295 ff.

höheren Geistesprodukts, das wir der konstitutiven Mitwirkung der Kategorien zufolge — Natur nennen und gehört in denselben geistigen Zusammenhang eines einheitlichen Erzeugungsplans (S. 301). — Diese Frostsche Deutung geht aus von dem Zweckbegriff, wie wir ihn in der Kr. d. r. V. kennen gelernt haben als transzendentale Idee der Vernunft. Wir haben im I. Teil uns die hier vorliegende Sachlage bei Kant so gedeutet, dass die Kategorien die einzelnen Verstandeserkenntnisse hervorbringen und auf diese Art das Objekt in der Totalität der in ihm vorhandenen Beziehungen bestimmen, also begrifflich erzeugen, dass weiter die Prinzipien der reinen Vernunft, also auch deren höchstes, der Zweckbegriff, dazu da sind, dass diesen einzelnen Verstandeserkenntnissen ein Schema gegeben werde, mittelst dessen aus ihnen eine Natur als System gedacht werden kann. Nun hat Kant an einer Stelle freilich selbst davon geredet, dass die Grundsätze der reinen Vernunft synthetisch sind. „Denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus einem solchen Grundsatz der reinen Vernunft auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiss, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun hat, deren Erkenntnis und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, kann besonders erwogen werden nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden und muss dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.“[1]) Aber wie ist diese Synthesis zu verstehen? Gewiss nicht so, wie die Synthesis der Kategorien, durch welche tatsächlich das Objekt begrifflich erzeugt wird, sondern nur so, dass den einzelnen Verstandeserkenntnissen ein Schema gegeben wird, „welches nur dazu dient, um andere Gegensände vermittelst der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen“.[2]) Obwohl Kant zweifellos die Natur als objektiv zweckmässig beurteilt hat, beruht das Charakteristische seines Standpunktes eben darin, dass er nicht zugeben wollte, dass von diesem Prinzip der Vernunfteinheit irgendwie ein ihm adäquater empirischer Gebrauch gemacht würde im Dienst der Erzeugung möglicher Erfahrung. „Vernunfteinheit ist nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Ver-

1) Kr. d. r. V. S. 270/71.
2) Kr. d. r. V. S. 521.

standeseinheit wesentlich unterschieden."[1]) Das was Frost nennt: „Teile des Naturbildes nach dem Prinzip der Urteilskraft erzeugen", würde Kant als transzendenten Gebrauch verworfen haben. Es soll eben weder ein Teil noch das Ganze des Naturbildes nach diesem Prinzip erzeugt, sondern nach ihm der im Unbedingten liegenden Einheit nachgeforscht werden. Deshalb nennt er das Prinzip der Urteilskraft heuristisch, orientierend, regulativ. Auch so ist es ein transzendentales Prinzip a priori, nicht weil die Natur selbst ihre Erzeugnisse nach diesem Prinzip gestaltet — so gebraucht, wäre es metaphysisch[2]) —, sondern weil es hervorgeht aus der Natur der Vernunft. Und psychologisch braucht es auch nicht zu sein, weil Kant reinen Verstand und reine Vernunft deutlich gesondert hat von dem Gebrauch derselben unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt.[3]) In der Kr. d. Urt. ist die Sachlage durchaus eindeutig. Hier handelt Kant nicht mehr von der Vernunft als einer systembildenden oder die Natur als ein System begreifenden, sondern eben von dem Prinzip der Urteilskraft, nach dem über die Möglichkeit der Naturzwecke reflektiert oder die Möglichkeit ihrer Erzeugung beurteilt werden soll. In der Kr. d. r. V. bewegte Kant das Problem der Spezifikation der Natur, also ein mehr logisch-architektonisches Interesse, in der Kr. d. Urt. die Möglichkeit der Naturzwecke, also ein mehr naturphilosophisches, metaphysisches Problem. Hier ist er begreiflicherweise noch vorsichtiger in der Fassung der Dignität des Prinzips der Urteilskraft. Deshalb dürfte Frost mit seiner Deutung: Beurteilung der Erzeugung = Versuch der Erzeugung Kants Meinung wohl kaum treffen. Es handelt sich wirklich nur um Beurteilung resp. um zwei Beurteilungsarten nach dem Mechanismus und der Teleologie, die sich als solche tatsächlich antinomisch gegenüberstehen, weil eine jede für sich berechtigt und notwendig ist. Frost scheint trotz der Bemerkung auf S. 301 Z. 26—28 nicht genügend auseinanderzuhalten: die Objekterzeugung mit Hilfe der Kategorie der Kausalität und die Beurteilung der Objekte unter der Maxime des Mechanismus, die auf ganz verschiedenem Niveau liegen.[4]) Die Beurteilung der Erzeugung braucht also durchaus nicht zum

1) Kr. d. r. V. S. 270.
2) Kr. d. Urt. S. 19.
3) Vgl. Kr. d. r. V. S. 78.
4) Darüber s. Genaueres: Kap. III gegen Ende.

Versuch der Erzeugung umgedeutet zu werden, nur um die teleologische Maxime zu gleicher Dignität zu erheben wie die mechanistische.

Auch E. v. Hartmann legt dem Zweckbegriff konstruktive Geltung bei.[1]) In der Kantischen Kategorienlehre fehlt auffallenderweise der Zweck. Er hätte eigentlich an der Stelle der Wechselwirkung zu stehen, die gar keine neue Kategorie ist. Da die Teleologie nach Prinzipien a priori urteilt, der Zweck nicht aus der Erfahrung gezogen ist, sondern zu ihr hinzugedacht wird, so ist er ein Prinzip mehr, die Naturerscheinungen unter Regeln zu bringen, d. h. eine Kategorie mehr. Was Kant dagegen anführt, kann nicht stichhaltig sein, da er selbst zugibt, dass die organischen Wesen und ihre innere Möglichkeit ohne Teleologie nicht erkennbar, geschweige erklärbar seien. Ohne Hinzudenkung des Zwecks bleibt Erfahrung unvollständig. Wie wir die Natur sonst durch Intellektualfunktionen schaffen, die zunächst unbewusst tätig sind, so schaffen wir sie auch mit durch die vorbewusste Intellektualfunktion des Zwecks. Denn was uns als ein von unserem diskursiven Verstande verschiedener übersinnlicher Verstand bei der spezifizierenden Naturproduktivität erscheint, kann nach Kants phänomenalistischen Voraussetzungen nichts anderes sein als unsere eigene übersinnliche Produktivität durch vorbewusste Intellektualfunktionen. Dann ist aber in der Tat die Teleologie ein konstitutives Prinzip, freilich hier noch nicht ein bewusst konstitutives Prinzip für unsere diskursive Reflexion über die Natur, sondern vorläufig blos noch ein unbewusst konstitutives Prinzip für unsere intuitive Produktion der phänomenalen Natur. Und in der Kategorienlehre führt er dann aus, wie diese vorbewusste Intellektualfunktion, welche sich in der subjektiv idealen Sphäre abspielt, dann in der objektiv realen Sphäre als objektiv realer Zusammenhang der Dinge zum Bewusstsein kommt und sich als der wirklichen Beschaffenheit der Welt entsprechend erweist, weil unsere geistige Organisation auch ihren Ursprung hat in der metaphysischen Sphäre, in der die Gesetzmässigkeit der kausalen Determination auf der teleologisch bedingten Anfangskonstellation der Weltelemente beruht. Die Finalität ist also das Prius der Kausalität gegenüber, der Zweck die höhere Kategorie. Kant hat

---

1) Vgl. E. v. Hartmann: Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den 4 Perioden ihrer Entwicklung, 1894, S. 228 ff., ferner Kategorienlehre (ausgew. Werke Band X S. 431 ff).

das selbst noch geahnt, aber nicht mehr selbst durchgeführt, gehindert durch seinen phänomenalistischen und agnostizistischen Standpunkt.

Diese ganze Ausführung E. v. Hartmanns, auf deren Einzelheiten einzugehen zu weit führen würde, wird Kant nicht gerecht und kann ihm nicht gerecht werden, weil er sich nirgends wirklich in die Position Kants hineindenkt, sondern sie nur von seinem, dazu noch ganz andern Standpunkt aus kritisiert. Er behandelt die Frage vom metaphysisch-transzendenten Standpunkt unter Zuhülfenahme einer Art prästabilierter Harmonie zwischen Weltgrund und menschlichem Geist, was Kant gerade perhorresziert. Dazu kommt bei Kant der durchaus nicht agnostizistischen Tendenzen, sondern gerade aus dem Streben nach notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis und nach Sicherstellung der intellegiblen Welt[1]) geflossene Begriff der Welt als Erscheinungswelt. War dieser Begriff einmal da, so musste die Kategorientafel als Tafel der Begriffe a priori ohne den Zweckbegriff ausfallen, musste ferner die Bedeutung des Zweckbegriffs in die Richtung kommen, die er bei Kant hat. Für die Forderung, dass der Zweckbegriff bei Kant anerkannt werde als konstruktiver Begriff, gelten dieselben Gegengründe, welche gegen Frost geltend gemacht worden sind.

Konstitutiv und konstruktiv könnte der Zweckbegriff nach Kant eben nur sein in einem, dem menschlichen übergeordneten, nicht nur diskursiven, sondern intuitiven Verstand, in einem göttlichen Verstand.[2]) Für diesen würde ein unserem Zweckbegriff entsprechender Begriff Kategorie sein. Nicht unser Zweckbegriff der unserer Vernunft angehört, aber nur ein Surrogat ist für ein eben im menschlichen Verstand fehlendes, das Besondere und Organische seinem Dasein nach bestimmendes Prinzip.

Immerhin aber ist und bleibt der Zweckbegriff bei Kant ein Begriff a priori. Aber wir müssen den Unterschied seines a priori von dem a priori der Kategorien und des kategorischen Imperativs herausarbeiten. Das a priori ist ja bei Kant etwas zunächst rein formales. A priori ist jedes Prinzip, jeder Begriff, der einer selbständigen, ursprünglichen Tätigkeit der Vernunft entspringt, also in keiner Weise sich herleitet aus der Erfahrung, dem a poste-

1) Kr. d. r. V. S. 431.

2) Siehe die Ausführungen auf S. 22.

riori. Nun gibt es, wie Kant in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft[1]) endgültig feststellt, drei obere Erkenntnisvermögen: Verstand, Vernunft, Urteilskraft. Die Bedeutung der aus diesen dreien entspringenden a priorischen Begriffe: Kategorien, kategorischer Imperativ, Zweckbegriff ist nun je nach den speziellen Eigentümlichkeiten ihres Gebietes eine verschiedene. Von der Urteilskraft heisst es, dass sie, „wenngleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloss subjektives a priori in sich enthalten dürfte".[2]) Vielleicht lassen sich die verschiedenen und unterschiedenen Bedeutungen der Kategorien, des kategorischen Imperativs, des Zweckbegriffs folgendermassen zum Ausdruck bringen: 1. Bei den Kategorien heisst es: Sie sind die Gesetze des Denkens an sich, soweit es angewandt wird auf mögliche Erfahrung. Ohne diese Begriffe ist keine Erfahrung möglich.[3]) 2. Beim kategorischen Imperativ: Du sollst handeln nach der Maxime, welche die praktische Vernunft sich selbst auferlegt. 3. Beim Zweckbegriff: „Ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge (der Naturzwecke) und ihre Erzeugung nicht anders urteilen als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist".[4])

Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass auf Kantischem Standpunkt auch von Seiten der Religionsphilosophie und des Geistes des Kritizismus schwerwiegende Bedenken gegen die Aufnahme des Zweckbegriffs in die Kategorientafel geltend gemacht werden müssen. Hätte nämlich Kant den Zweckbegriff in dieselbe aufgenommen und damit zum konstitutiven Begriff gemacht, so wäre die unausweichliche Konsequenz gewesen, dass er die Aussagen über Gott auch wieder als Gegenstände der reinen Wissenschaft hätte einführen müssen. Denn während die Kategorien rein innerweltliche Tätigkeit ausüben, z. B. die Kausalität nur fordert, dass die Erforschung der Ursachen ins Unendliche fortgesetzt werde, was innerhalb der gegebenen Erscheinungswelt durchaus möglich ist, drängt der Zweckbegriff über die Erscheinungswelt

1) S. 16.
2) Kr. d. Urt. S. 14.
3) Kr. d. r. V. S. 84.
4) Kr. d. Urt. S. 283.

hinaus. Denn der natürliche Gang der Vernunft ist so beschaffen: Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein irgend eines Existierenden. Wenn aber, was es auch sei, existiert, so muss auch eingeräumt werden, dass irgend etwas notwendigerweise existiere.[1]) Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines andern als seiner Ursache und von dieser gilt der Schluss fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und ebendarum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet.[2]) Sobald wir ein Unbedingtes setzen, in dem alles seine Einheit hat und von dem alles sich systematisch ableitet, was nicht anders als durch Zwecke vorstellig gemacht werden kann,[3]) sind wir im schlechthin Übersinnlichen, also jenseits der Grenze, innerhalb deren Erfahrung möglich ist. Wo wir also den Zweckbegriff anwenden, begeben wir uns auf den Boden des Übersinnlichen. Da ist es nun nicht gleichgültig, in welcher Weise dieses Unbedingte, die göttliche Vernunft angewendet wird, ob wir von dieser metaphysisch alle Einheit ableiten, oder von ihr als einer Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei,[4]) ob wir die Gottheit ohne weiteres als Gegenstand des Zweckbegriffs bestimmen oder ob wir die Gottesidee als Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis benutzen. Wäre der Zweckbegriff Kategorie, so würde das Dasein Gottes eine Verstandeserkenntnis werden, damit ein Gegenstand der Wissenschaft. Dass das dem ganzen Geist der Kantischen Religionsphilosophie zuwiderwäre, den ganzen Kritizismus umstiesse und eine vollkommene Umkehr zum Rationalismus bedeutete, ist ohne weiteres klar.

Wir haben bis jetzt nachgewiesen, wie vom Standpunkt Kants und von der Definition seiner Kategorien aus es unmöglich ist, den Zweckbegriff als selbständigen weiteren Verstandesbegriff in die Kategorientafel aufzunehmen. Nun ist aber mehrfach versucht worden, die Zugehörigkeit des Zweckbegriffs zur Kategorientafel in dem Sinne zu erweisen, dass er in andern Begriffen der

---

1) Vgl. dazu den Gottesbeweis in: Einzig möglicher Beweisgrund.
2) Kr. d. r. V. S. 463.
3) Kr. d. Urt. S. 321. (Ende von § 82).
4) Kr. d. r. V. S. 523.

Kategorientafel bereits enthalten sei. Und zwar sind es zwei Möglichkeiten, die hier in Betracht kommen können.

„Der Zweckbegriff ist eine, in der Anwendung mit eigentümlichen Schwierigkeiten behaftete und darum oft prekäre Spezies des Genus Kausalität, also den Kategorien weder über- noch nebengeordnet, sondern einer von ihnen untergeordnet.“[1]) Man wird dabei an die Tatsache erinnert, dass Kant an gewissen Stellen von einer besonderen Kausalität nämlich nach Zwecken oder Endursachen redet.[2]) Aber diese Kausalität nach Endursachen ist toto coelo verschieden von der kategorialen Kausalität. Diese wirkt ohne weiteres das Objekt bestimmend. Von der Kausalität nach Endursachen sagt Kant dagegen selbst: dass es blos eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der der Zweck- und Endursachen uns als möglich vorstellen und dass dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserem Verstande möglichen Beurteilung angehe.[3]) Wäre diese Kausalität nach Endursachen eine Unterart der Kategorie Kausalität, so müsste sie deren Grundeigenschaft haben, d. h. bestimmend wirken, was Kant gerade geflissentlich ausschliesst. Ferner aber kann für den Kant der Kategorienlehre überhaupt keine derartige Spezies eines Genus: kategoriale Kausalität in Frage kommen. Die Kausalität der Kategorien ist nämlich bei Kant ganz eindeutig determiniert. Das zeigt sich, wenn wir sie in ihr Wirkungsfeld verfolgen, in die Grundsatzlehre und in die Lehre vom Mechanismus. Sie bestimmt die Folge der Wahrnehmungen im Schema der Zeit. Indem sie in die Zeit eingeht, wird sie zum Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und damit wirksam zu möglicher Erfahrung.[4]) Wenn irgend etwas geschieht, so setzen wir voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt.[5]) Diese Regel bezieht sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung rein im physikalischen Sinn. Das ergibt sich klar aus den Abschnitten, wo Kant vom Verhältnis der Naturbegriffe und des Freiheitsbegriffs,

---

1) Knauer in Philosoph. Monatshefte IX S. 366 f.
2) Kr. d. Urt. S. 254.
3) Kr. d. Urt. S. 295/96.
4) Kr. d. r. V. S. 148.
5) Kr. d. r. V. S. 180.

resp. der Möglichkeit des letzteren neben den ersteren redet und wo nur die mechanische Kausalität als kategoriale Kausalität in Frage kommt.[1])

Aber bei Knauer findet sich noch eine andere These: Der Gedanke organischer Wesen ist nicht unmöglich ohne den Begriff des Zwecks, wohl aber ohne den der Wechselwirkung.[2]) „Das Leben ist nicht ein Zweck-, sondern ein Wechselwirkungsbegriff.“ Es fragt sich hier wieder, ob der Wechselwirkungsbegriff der Kategorientafel den Zweckbegriff aufnehmen, aufsaugen, ersetzen kann. Die Wechselwirkung der Kategorientafel ist ebenso wie die Kausalität ein rein physikalischer Begriff. Sie bedeutet nur die Funktion, alle Dinge der Erscheinungswelt in gegenseitiges commercium zu setzen. Denn Physik ist nicht möglich, wenn die Substanzen alle als selbständig und für sich wirkend (wie bei Leibniz) gedacht werden. Die kategoriale Wechselwirkung hat Statt im einfachsten Steinhaufen, weil in ihm die einzelnen Steine gegenseitigen Druck aufeinander üben. Im Naturzweck handelt es sich aber garnicht um dieses Wechselwirkungsverhältnis rein physikalischer Art, obgleich sich dieses auch in den Organismen vorfindet,[3]) sondern um das Wechselwirkungsverhältnis des Ganzen zu den Teilen und der Teile zum Ganzen als sich immer neu und gegenseitig erzeugender Grössen. Das auf Wechselwirkungsverhältnis zwischen Ganzem und Teilen beruhende Dasein des Naturzwecks soll der Zweckbegriff vorstellbar machen. Darum dreht sich die Kantische Fragestellung. Es bedeutet ein Missverständnis der Tendenzen Kants, wenn man das Problem des Naturzwecks mit der Kategorie der Wechselwirkung glaubt erschöpfen zu können. Dann kann aber auch der Zweckbegriff nie als in der Kategorie der Wechselwirkung enthalten gedacht werden.

Der Zweckbegriff steht den Kategorien gegenüber als eine regulative Idee, ein heuristisches Prinzip, aber a priori. Von den programmatischen Äusserungen Kants über das System und die Bedeutung der Kategorien muss nun aber, genauer besehen, mancher Abstrich gemacht werden. Es lässt sich zeigen, dass bei Kant in praxi die Kategorien selbst bedenklich in die Nähe dessen geraten, was er beim Zweckbegriff Idee nennt.

1) Vgl. z. B. Kr. d. r. V. S. 23, 24, 25, d. prakt. V. S. 121.
2) Philosoph. Monatshefte IX S. 364.
3) Kr. d. r. V. S. 100/101.

Kap. III.

Wandlungen der Kategorien aus reinen Verstandesbegriffen zu Ideen.

Sind die Kategorien wirklich das, wofür Kant sie ausgegeben hat? Und wie verhalten sie sich, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, zum Zweckbegriff? Mit diesen Fragen werden wir uns in diesem Abschnitt zu beschäftigen haben.

Die erste Aufgabe ist demnach eine Kritik der Kategorienlehre im allgemeinen. Da die Frage des Verhältnisses von Zweckbegriff und Kategorien sich praktisch auf das Verhältnis der Kausalität zum Zweckbegriff zuspitzt, so wird weiterhin die Kategorie der Kausalität in den Vordergrund der Betrachtung treten.

Die Dignität der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe gründet sich bei Kant darauf, dass sie abgeleitet sind aus dem System der Urteilsfunktionen.[1]) Die Kategorientafel ergibt sich aus der Urteilstafel. Eine Kritik der Kategorientafel im allgemeinen wird demnach wieder zwei Unterfragen ins Auge zu fassen haben: 1. Ist es statthaft, dass Kant die Begriffe des reinen Verstandes ableitet aus dieser Urteilstafel? Ist diese ein wirkliches System des Vermögens zu urteilen in dem Sinne, in dem Kant das Wort: „urteilen" in unserem Zusammenhange definiert? 2. Ist die gegebene Ableitung der Kategorien aus den vorhandenen Urteilsarten eine ungezwungen sich ergebende?

Zur Beantwortung der ersten dieser Unterfragen müssen wir uns zunächst klar machen, wie Kant dazu kam, die Kategorientafel von der Urteilstafel abzuleiten. Er gibt uns darüber Auskunft in: Des transzendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe: erster Abschnitt: Von dem logischen Verstandesgebrauch überhaupt.[2]) Da der Verstand kein Vermögen der Anschauung sein kann, da solche nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden kann, und es ausser der Anschauung nur noch eine Art

1) Kr. d. r. V. S. 89.
1) Kr. d. r. V. S. 87—89.

zu erkennen gibt, nämlich die durch Begriffe, so muss die Erkenntnis des menschlichen Verstandes eine solche durch Begriffe sein (diskursiv, nicht intuitiv). Begriffe aber beruhen auf Funktionen des spontanen Denkens, welche verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen ordnen. Der Verstand also kann die Begriffe nur gebrauchen, um durch sie zu urteilen. Denn Urteilen heisst, eine Erkenntnis von einem Gegenstand gewinnen, indem ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, durch diese auf den betreffenden Gegenstand unmittelbar bezogen wird. Er zeigt das an dem Urteil: Alle Körper sind teilbar, in dem der Begriff der Teilbarkeit unter vielem andern sich auch auf die Vorstellung Körper bezieht und dadurch auf alles, was unter die Vorstellung Körper fällt, so dass alle solche Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit vorgestellt werden. „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen“ (S. 88), insofern statt einer viele unter einem Begriff zu einer höheren Einheit gebracht werden. Das tun aber alle Handlungen des Verstandes. Also kann der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden. Denn er ist ein Vermögen zu denken, und Denken ist Erkenntnis durch Begriffe, die auf allgemeine Vorstellungen sich beziehend Prädikate möglicher Urteile über einzelne Gegenstände werden können, die jenen allgemeinen Vorstellungen subsumierbar sind. Wenn man also alle Arten möglicher Urteilsformen kennt, so hat man die Gesamtzahl der Begriffe, durch die der Verstand urteilt. Nun lässt sich eine vollständige Tafel der Urteile, d. h. der logischen Funktionen in Verknüpfungen aufstellen, also auch die Tafel der Begriffe.

Was ist von diesem Gedankengang zu halten?

An und für sich ist der Gedanke richtig, dass der Verstand im Gegensatz zur Sinnlichkeit spontanes Denken ist, dass Denken gleich Urteilen ist, weiter Urteilen in der Verknüpfung eines Subjekts mit einem Prädikat, welches einem allgemeinen Begriff entspricht, besteht, also Synthesis ist. Verknüpft wird nun in der transzendentalen wie in der formalen Logik. Also werden sich, unbeschadet ihrer sonstigen Unterschiede und des verschiedenen Niveaus, auf dem sie tätig sind,[1]) in beiden dieselben Arten der Verknüpfung finden. Weshalb soll man denn nicht, wenn man

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 76ff.

die Verknüpfungsformen der formalen Logik kennt, aus diesen die gesuchten Begriffe, mit denen die transzendentale Logik arbeitet, herleiten können? Dabei kommt es gar nicht in Frage, ob die Tafel der formalen Logik eine schon fest überlieferte ist. Wenn man nur glaubt, sie als ein System der Funktionen des Verstandes herstellen zu können. Deshalb ist es auch Kant an und für sich durchaus erlaubt gewesen, die bestehende Tafel der Logiker in einigen Punkten zu erweitern, indem er der ersten Gruppe die einzelnen, der zweiten die unendlichen Urteile zufügte.[1])

Soweit hätte also Kant recht. Nur hat ihm dieses Recht auch wieder den Blick getrübt gerade für die Hauptsache, nämlich die Unmöglichkeit, die doch eben auf seinem Standpunkt besteht, die Formen der transzendentalen Urteile aus den formallogischen herzuleiten, resp. die ersteren auf die letzteren zu übertragen. Die Formen, in denen verknüpft wird, scheinen nur äusserlich dieselben zu sein, die Art, in der die Verknüpfungen in beiden zustandekommen, ist durchaus verschieden.

Was ist denn die formale Logik für eine Wissenschaft? Doch eine analytische! Das Prinzip ihrer Urteile ist das Gesetz der Einstimmung und des Widerspruchs. In ihr ist das Wahrheitskriterium, dass das Denken mit sich selbst nicht in Widerspruch kommt[2]), dass kein Prädikat von einem Subjekt ausgesagt wird, welches dem zugleich gedachten Begriff des Subjekts widerstreitet. Infolgedessen sind auch die Urteile der formalen Logik darauf eingeschränkt, dass in ihnen nicht mehr ausgesagt wird, als das, was bereits im Subjekt mit gedacht war. Die formale Logik darf nicht neue Erkenntnisse begründen wollen.[3]) Ihre Urteile können aber auch nichts Neues lehren, sondern nur bereits Bekanntes auseinanderlegen. (Analytische Urteile).

Gerade das aber hat Kant seit 1763 beschäftigt, wie es möglich sei, dass wir über dieses Urteilen der formalen Logik, über diese analytischen Urteile hinaus synthetische Urteile von allgemeiner Gültigkeit fällen können. Für diese wirklich neue Erkenntnis begründenden Urteile suchte er die Begriffe. Gerade an der Kausalität hat er diese Fragestellung erläutert. Die logische Folge ist leicht einzusehen, aber die reale Folge von Ursache und

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 90ff.
2) Vgl. Kr. d. r. V. S. 82.
3) Kr. d. r. V. S. 82|83.

Wirkung nicht. Erstere beruht auf dem Satz vom Widerspruch, letztere auf synthetischen Funktionen des Verstandes a priori.

Dann darf Kant aber doch nicht wieder die Formen der analytischen Urteilsbildung auf die synthetischen Urteile übertragen. Wenn er z. B. die kausale Verknüpfung aus dem hypothetischen Urteile ableitet, so überträgt sich offenbar auch die Form des letzteren auf die erstere. Das hypothetische Urteil hat den Sinn, dass die Folge bereits in der Bedingung mit enthalten gedacht wird. Soll dementsprechend die transzendentale Verknüpfung kausaler Art z. B. zwischen der scheinenden Sonne und dem warmen Stein gefasst werden in das Urteil: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird der Stein warm, wobei die Folge in der Bedingung mitgedacht ist, so ist das doch ein offenbarer Rückfall ins Analytische, ein Logisieren der Welt, wie es die rationalistische Metaphysik betrieben hatte, wie es aber Kant seit 1763 gerade bekämpfte.

Kant hat sich in der Ableitung seiner synthetischen Urteilsformen und Katgorien aus der Urteilstafel der formalen Logik in einer Selbsttäuschung befunden. Erklären lässt sich dieselbe aus der verschiedenen Frontstellung, die er in den verschiedenen hierher gehörigen Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft einnimmt. Einmal betrachtet er das Logische als formallogisches von seinem transzendentalen Standpunkt aus,[1] das andere Mal kommt es ihm hauptsächlich darauf an, die Spontaneität des Denkens der Rezeptivität der Anschauung gegenüber zu betonen,[2] wobei sich ihm der frühere Gegensatz zwischen den beiden Arten Logik wieder verwischt und nur das Gemeinsame beider, das Verknüpfen, hervortritt.

Damit können wir zur Erledigung der zweiten Unterfrage übergehen, wie sich die einzelnen Kategorien, die Kant ableitet, zu den entsprechenden Urteilsarten verhalten. Wir wollen uns dabei auf die wichtigsten, die der dritten Gruppe, beschränken.

Darüber ist man sich ziemlich allgemein einig, dass die Ableitung eine recht gezwungene und gekünstelte ist.[3]

---

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 79—85.

2) Vgl. Kr. d. r. V. S. 86.

3) Vgl. dazu: J. Jacobson, Über das Verhältnis zwischen Kategorien und Urteilsformen, Diss. 1877. A. Leclair, Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kants 1877. Fr. Paulsen, I. K., sein Leben und s. Lehre 1899, S. 174. Adickes, Kants Systematik, 1887, S. 41 ff.

Was hat das Verhältnis von Substanz und Accidenz mit dem kategorischen Urteil zu tun? Kant erklärt es so: Die Funktion des kategorischen Urteils ist die des Subjekts zum Prädikat. Z. B. Alle Körper sind teilbar. Allein in Ansehung des blos logischen Gebrauchs des Verstandes bliebe es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts und welchem die des Prädikats zukommen solle. Denn man kann auch sagen: Einiges Teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse.[1]) Aber daraus geht doch weiter nichts hervor, als dass beide das allgemeine Gemeinsame haben, dass von einem Subjekt ein Prädikat ausgesagt wird. Dagegen unterscheiden sich beide eben dadurch, dass das kategorische Urteil jederzeit umkehrbar ist, das Substanzurteil nie.

Die Kategorie der Kausalität leitet Kant ab von dem hypothetischen Urteil. Beispiel für letzteres ist ihm[2]) der hypothetische Satz: Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft. Dasselbe enthält eigentlich das Verhältnis zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft . . . Es ist die Konsequenz, die durch dieses Urteil gedacht ist. Für die Kausalität setzt Kant in der Kategorientafel auch Dependenz. In der zwar nur äusserlichen aber immerhin bestehenden Ähnlichkeit zwischen den Verhältnissen der Konsequenz und Dependenz liegt der Grund für die Zusammenbringung von hypothetischem Urteil und der Kategorie der Kausalität. Wichtiger aber ist für uns das andere Beispiel: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm.[3]) Ausgeschlossen ist, wie wir vorhin nachgewiesen haben, die Deutung dieser Konsequenz im Sinne der formalen Logik, dass nämlich die Folge bereits im Begriff der Bedingung mitgedacht ist. Denn das würde sich mit Kants transzendentalem Standpunkt nicht vertragen. Ist aber diese Deutung ausgeschlossen, so sinkt das betreffende Urteil, wie Kant selbst an der angegebenen Stelle sagt, herab zu einem blossen Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit. Ich mag dies noch so oft und andere ebenso oft

1) Kr. d. r. V. S. 112, Anm.
2) Kr. d. r. V. S. 91.
3) Proleg. S. 81 Anm.

wahrgenommen haben, die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber, die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig, allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt. Das sind Kants eigene Worte. Er hat dabei wohl nicht daran gedacht, dass er durch dieselben das früher zwischen hypothetischem Urteil und Kategorie der Kausalität gestiftete Abhängigkeitsverhältnis aufhebt. Das hypothetische Urteil enthält das Merkmal der Konsequenz, aber diese genügt nicht, sondern der Begriff der Ursache muss das Kausalurteil als ein notwendiges synthetisches stiften. Nach dem aber, was Kant sonst sagt über das Verhältnis von Urteilen und Kategorien, d. h. dass die Kategorie der Begriff ist, mit dem ein bestimmtes Urteil vollzogen wird, müsste entweder das hypothetische Urteil den Begriff der Ursache sofort mit sich führen oder der Begriff der Konsequenz müsste für das Kausalurteil genügen. Das ist aber nicht der Fall. Hier kommt eben der Grundunterschied zwischen den beiden Urteilsarten, der formallogischen und der transzendentalen zu deutlichster Erscheinung und zwar von Kant selbst bezeugt. Aber das ist nur das eine, was aus jener Anmerkung in den Prolegomena hervorgeht. Das zweite besteht darin, dass das streng kausale Verhältnis nach Kant selbst nicht durch die Form des hypothetischen Urteils ausgedrückt werden kann: wenn — so, sondern die Form annehmen muss: die Sonne erwärmt den Stein. Das ist aber offenbar die Form des kategorischen Urteils. Das Kausalurteil ist damit aus der Verwandtschaft mit dem hypothetischen gelöst und in Verwandtschaft zum kategorischen Urteil gesetzt.

Über die Ableitung der Wechselwirkung aus dem disjunktiven Urteil hat Kant sich ebenfalls ausgesprochen.[1]) Er führt dort aus, dass „in allen disjunktiven Urteilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird, und weil einer nicht unter dem andern enthalten sein kann, sie als einander koordiniert, nicht subordiniert, so dass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig als in

1) Kr. d. r. V. S. 100/101.

einem Aggregat bestimmen (wenn ein Glied der Einteilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden und umgekehrt) gedacht werden." „Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines als Wirkung dem andern als Ursache seines Daseins untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird (z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen), welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist als die, so im blossen Verhältnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt und darum mit diesem nicht ein Ganzes ausmacht." Es ist gewiss, dass in dieser Zusammenstellung eine sehr geistreiche Kombination vorliegt. Cohen[1]) hat sich auch zugunsten der Rechtmässigkeit dieser Ableitung ausgesprochen: „in der Tat, es entspricht den tiefsten Motiven der transzendentalen Voraussetzungen, in dem disjunktiven Urteil die Sphäre als das bestimmende Ganze zu enthüllen". Im disjunktiven Urteil ist das Ganze der Möglichkeiten zu denken oder zu sein, enthalten. Aber dann muss man schon das disjunktive Urteil im Sinne des divisiven Urteils nehmen, in dem wirklich die einzelnen Unterbegriffe eines Begriffs, die einzelnen Unterurteile eines Urteils vollständig koordiniert sind und die Sphäre des Ganzen erfüllen. Ein solches Urteil divisiver Art ist etwa: Die blattlosen Kryptogamen sind teils Algen, teils Pilze, teils Flechten.[2]) Das disjunktive Urteil dazu lautet dann: Dies bestimmte Exemplar ist also entweder eine Alge oder ein Pilz oder eine Flechte. Kant hat nun folgendes Beispiel gewählt: „Die Welt ist entweder durch blinden Zufall da oder durch innere Notwendigkeit oder durch eine äussere Ursache".[3]) Das ist offenbar ein disjunktives Urteil. Ein solches stellt aber deutlich einen Schwebezustand vor, der aufgehoben werden muss durch Ausschluss aller Einzelurteile bis auf ein definitiv geltendes. Die Glieder dieses Urteils können infolgedessen nie dem Wechselwirkungsverhältnis von Teilen und Ganzem, die doch bleiben, parallel gesetzt werden. Charakteristisch ist auch, dass man wohl das divisive Urteil in konjunktive Form bringen kann (Algen und Pilze und Flechten), das disjunktive dagegen nicht. So könnte also höchstens

1) Kants Theorie der Erfahrung S. 469.
2) Wundt, Logik I 178.
3) Kr. d. r. V. S. 92.

das divisive Urteil die Grundlage abgeben für die Ableitung der Kategorie der Wechselwirkung, insofern sich darin die einzelnen Urteile gegenseitig abgrenzen und doch gemeinsam die Sphäre des Begriffs ausmachen.

Das Gemachte der Ableitung und die Tatsache, dass er gerade diese vorliegenden Verstandesbegriffe herausgebracht hat, erklärt sich vielleicht, wenn man in Betracht zieht, dass für Kant die Kategorialbegriffe bereits vor ihrer Ableitung im allgemeinen fest standen. Kant hat, wie Adickes nachgewiesen hat,[1]) in der vorkritischen Zeit 3 Arten Kategorien gekannt, die der Analysis, Thesis und Synthesis. Die Kategorien der Analysis hat er später als die der Quantität bezeichnet, und die der Modalität sind, wie wir an späterer Stelle sehen werden, aus den Kategorien der (später Qualität genannten) Thesis abgespalten worden. Was die einzelnen unter diesen Sammelnamen untergebrachten Kategorien anlangt, so sind dieselben teils den in der alten rationalistischen Ontologie (Substanz-Inhärenz, Ursach-Wirkung, Möglichkeit-Unmöglichkeit) gebräuchlichen Begriffen,[2]) teils dem Begriffsapparat der mechanischen Naturphilosophie entnommen. So stammt der Begriff der Wechselwirkung aus den Prinzipien der Newtonschen Naturtheorie, welche Kant (in Nachfolge Knutzens) gegen die Leibnizsche Theorie der fensterlosen, ohne gegenseitige Einwirkung auf einander, nur für sich wirkenden, durch die prästabilierte Harmonie zusammengehaltenen Monaden angenommen und verteidigt hatte.[3]) Im Briefe vom 21. Febr. 1772 an Marcus Herz teilt er mit, er habe versucht, die Transzendentalphilosophie, nämlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine Anzahl von Kategorien zu bringen, aber nicht so wie Aristoteles, der sie, so wie er sie fand, in seinen 10 Prädikamenten aufs blosse Ungefähr nebeneinandersetzt, sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen.[4]) Also er strebte nach Zusammenstellung und systematischer Ableitung der Kategorien aus einem Prinzip. Zu diesem Zweck bot sich ihm die Urteilstafel oder vielmehr er glaubte sie dazu benutzen zu können. Es ist dann möglich, dass in der Leistung dieser Arbeit ihm die Ableitung so leicht, die Beziehungen so klar vorkamen,

1) Adickes, Kants Systematik 1887, S. 42.
2) Fr. Paulsen, I. K., Sein Leben und s. Lehre, S. 172.
3) Vgl. die Schrift von der wahren Schätzung der leb. Kräfte 1747.
4) Kr. d. r. V. S. 87.

dass er schliesslich selbst der Meinung wurde, als seien die Kategorien wirklich ursprünglich aus der Urteilstafel hervorgegangen.[1] So gilt, was P. Hauck[2]) für die ganze Kategorientafel im Verhältnis zur Urteilstafel sagt, zu Recht: „Der Fehler Kants liegt darin, dass er in der Tafel der Urteile einen sicheren Leitfaden für das Auffinden der reinen Verstandesbegriffe gewinnen will, diesen Leitfaden aber selbst nach den ihm vorschwebenden Begriffen umgestaltet. Er findet das Gesuchte in den Urteilen nur deshalb, weil er es selbst hineingelegt hat. Durch diesen Fehler gibt Kant das System seiner Kategorien preis. Auch er hat kein Prinzipium mehr, keine Garantie für ihre Vollzähligkeit; der Vorwurf, welchen er dem Aristoteles macht, trifft ihn selbst." (S. 207). Kant hat Urteilstafel und Kategorientafel gewaltsam zusammengejocht. Es hat dabei offenbar ein wechselseitiger Einfluss stattgefunden. Es sind Urteile aufgenommen worden um der Begriffe willen (z. B. die einzelnen und die unendlichen Urteile). Und es sind, wie wir gleich sehen werden, Begriffe aufgenommen worden um der Urteile willen. Ursprünglich nämlich haben für Kant die Kategorien der Qualität und Modalität zusammengehört. Da aber die früheren Logiker die Urteile der Qualität und Modalität getrennt hatten, so musste Kant nun auch dazu gesonderte Kategorien aufstellen.[3]) Ferner hat das System der Dreiteilung und in der Anordnung die Rücksicht darauf, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt,[4]) eine Rolle gespielt in der Entstehungsgeschichte der Kategorientafel.

Das System der Kategorien ist als solches mit diesen Feststellungen gesprengt. Es bleiben eine Anzahl Grundbegriffe der Ontologie sowie der mathematisch-mechanisch-physikalischen Naturwissenschaft. Aber auch sonst können sich die Kategorien nicht auf dem Niveau der Bedeutung für die Erfahrung halten, auf das Kant sie programmatisch gestellt hat. Das wird uns eine kritische Betrachtung der Lehre von der transzendentalen Deduktion der Kategorien zeigen.

---

1) Vgl. Adickes, Kants Systematik S. 124.

2) P. Hauck. Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel. Kantstudien 1906. S. 196ff.

3) S. Adickes, Kants Systematik S. 43 und 13.

4) Kr. d. r. V. S. 99.

Diese besteht in folgenden Ausführungen:[1]) Die Rechtslehrer unterscheiden, wenn sie Befugnisse zu prüfen haben, dieselben nach zwei Gesichtspunkten. „Der eine ist die Rechtsfrage (quaestio juris), der andere die Tatsachenfrage (quaestio facti).“ Den Nachweis des Rechts einer Befugnis nennen sie Deduktion. Nur nach der Seite der quaestio juris ist also eine solche Deduktion möglich. (S. 103). So müssten eigentlich alle von uns gebrauchten Begriffe sich die quaestio juris gefallen lassen, damit man sich über ihre wahre Bedeutung klar sei. (S. 103/104). Besonders aber bedürfen diejenigen Begriffe, welche zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von der Erfahrung) bestimmt sind, d. h. die Kategorien, jederzeit einer Deduktion. Soll ihr Gebrauch als ein rechtmässiger anerkannt werden, so muss man wissen, wie sich diese Begriffe auf Objekte beziehen können. (S. 104). Auf Objekte sich beziehen, heisst aber, Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis sein. Die Erklärung der Art, wie sich die Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, ist die transzendentale Deduktion derselben (104).

Da nun die Kategorien nicht die Bedingungen sind, unter denen Gegenstände in der Anschauung d. h. überhaupt gegeben werden, im Gegenteil uns Gegenstände in der Anschauung erscheinen können, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen (S. 107), so ist die Sachlage bei den Kategorien zunächst eine andere als bei den Anschauungsformen: Raum und Zeit. Ohne diese kann ein Gegenstand nicht einmal in der Anschauung erscheinen. Sie sind also ohne weiteres objektive Bedingungen der Erfahrung von Gegenständen (105—107). Demgegenüber erscheinen die Verstandesbegriffe a priori zunächst als subjektiv. Deshalb ist die Hauptfrage der transzendentalen Deduktion: Wie können subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben? d. h. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben? (107), denn die Gegenstände der Anschauung könnten an und für sich ja auch so sein, dass z. B. das Verhältnis von Ursache und Wirkung gar nicht darin vorkäme, so dass die Begriffe des Denkens leer wären und gegenstandslos (107/108). Und ist es, wie das ja tatsächlich zutrifft, in ihnen zu beobachten, so folgt aus der Beobachtung solcher Regelmässigkeit wohl die Tatsächlichkeit, nicht aber die Notwendigkeit dieses Verhältnisses nach einer schlechthin not-

1) Kr. d. r. V. Die Abschnitte S. 103ff. S. 126ff. S. 657ff.

wendigen Regel (108). Darin ist Hume stecken geblieben und infolgedessen schliesslich beim Skeptizismus angelangt. (S. 111 Anm.) Für Kants kategoriale Erkenntnis kann nur ein solches notwendiges, aus einer schlechthin allgemeingültigen Regel fliessendes Verhältnis in Betracht kommen (108).

Übereinstimmung zwischen Gegenständen und Begriffen a priori ist nur möglich, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen (109). Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe nur als Erscheinung (im Sinne von Anschauung) gegeben wird, zweitens Begriff, wodurch der Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht (109). Ohne die Anschauungsformen: Raum und Zeit ist nun ein Gegenstand in der Anschauung nicht möglich. Die Anschauungsformen beziehen sich so auf ihn, dass sie denselben möglich machen. Also stimmen sie mit ihm auch überein. Ebenso muss es bei den Denkformen sein. Sie können nur dann als objektive Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen in Betracht kommen, wenn diese Gegenstände als der Anschauung derselben entsprechende Begriffe durch die Kategorien zustande gebracht werden. Nur dann ist allgemeingültig-notwendige Erkenntnis, d. h. Erfahrung möglich. Nur solche Erfahrung aber kann nach Kant als Erkenntnis von Gegenständen gelten. Umgekehrt aber sind Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, notwendig (110). Darin besteht die transzendentale Deduktion der Kategorien.

Simmel hat dieser transzendentalen Deduktion der Kategorien den Vorwurf gemacht, dass in ihr ein grosser Zirkelschluss vorliege. Der von Kant postulierte Begriff der Erfahrung trage die Dignität der Kategorien und die Dignität der Kategorien trage wieder die Möglichkeit des von ihm postulierten Begriffs der Erfahrung.[1]) Ob das wirklich genau zutrifft? Ein Wechselverhältnis findet allerdings statt. Aber dieses könnte man schliesslich überall einen Zirkelschluss nennen, wo das Verhältnis von Erkenntnis und Erkenntnismitteln in Frage steht. Jede Erkenntnis kommt zustande durch bestimmte Erkenntnismittel und die bestimmten Erkenntnismittel erweisen ihre Dignität darin, dass die durch sie erzeugte Erkenntnis wahre Erkenntnis ist. Vielmehr

---

1) Simmel, Kant Vorl. S. 28.

liegt die Sachlage zwischen Erfahrung und erfahrungsbegründenden Kategorien so: Die Kategorien sind bei Kant der Realgrund der Erfahrung. Denn nur durch die Kategorien wird bei Kant Erfahrung möglich. Die Tatsache aber, dass Erfahrung durch die Kategorien möglich ist, begründet die Dignität der Kategorien; d. h. für die Dignität der Kategorien bildet die Tatsache der Erfahrung den Erkenntnisgrund.

Haben wir also hier Kants transzendentale Deduktion in Schutz nehmen müssen, in Hinsicht auf die formale Richtigkeit derselben, so ändert sich die Sachlage, wenn wir nun übergehen zur Prüfung der materialen Seite, zur Prüfung ihrer tatsächlichen Voraussetzungen. Welche sind das?

Zunächst der Begriff der möglichen Erfahrung überhaupt. Kant will arbeiten an der theoretischen Begründung der reinen Naturwissenschaft, die ihm geradezu die Wissenschaft selbst ist. Er will sie auf festeren Boden stellen als Hume das getan hat und sie dadurch gewisser und fruchtbarer machen.[1]) Hume war Skeptiker, besser gesagt Positivist. Er durchschaute die Erscheinungswelt als ein Produkt bestimmter Funktionen des menschlichen Geistes, wollte aber, da niemand praktisch ausserhalb dieser Erscheinungswelt sich stellen kann, die geistigen Gesetze festlegen, unter denen sie gebildet wird.[2]) So hatte er die Substanz erklärt als eine Illusion. Indem der Mensch oftmals verschiedene Erscheinungen, die sich wie A_1, A_2, A_3 zueinander verhalten und so rasch aufeinanderfolgen, dass er die einzelnen in ihrer Individualität nicht mehr wahrnehmen kann, als verschiedene Zustände am selben Objekt auffasst, entsteht die Gewohnheit, die einer Gefühlsbestimmtheit entspricht und damit der Glaube an ein absolut Bleibendes in der Erscheinungen Fluss.[3]) Dieser Glaube erhält dann durch die Einbildungskraft ein Original, dem aber keine Impressionen entsprechen, welches also nicht existiert. Ebenso erklärt sich die Kausalität als eine Illusion, geflossen aus der öfteren Beobachtung gleicher Aufeinanderfolge von Erscheinungen.[4]) Hume legt den Gesetzen des Geistes, aus denen diese Welt der Erscheinungen zustandekommt, keinen objektiven Wert für die Erkenntnis der Wirklichkeit bei. Er arbeitet nur mit ihnen, um

---

1) Vgl. Proleg. S. 37, Kr. d. r. V. S. 111 Anm. und S. 654.

2) Hume, Tract. I. Teil, Ausg. Köttgen-Lipps 1895 S. 23/24.

3) Hume, ebenda I. Teil, Abschnitt 6.

4) Hume, ebenda I. Teil, S. 23/24.

sich in der Welt zurechtfinden und Erfahrungen machen zu können. Kant sagt nun: So ist keine Erfahrung möglich. Denn so ist keine notwendige allgemeingültige Verbindung von Wahrnehmungen in einem Bewusstsein möglich. Möglich ist solche Verknüpfung in einem Bewusstsein nur, wenn die Funktionen der Verknüpfung objektiv geltende Vernunftgesetze sind. Nur dann kann man sich darauf verlassen, dass man etwas Objektives: Erfahrung vor sich hat. Er fragt sich also: Ist Erfahrung, ist verlässliche Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Einheit in einem Bewusstsein wirklich nur so möglich, bei solcher Geltung von Kategorien? Nun hat Sigwart[1]) gerade am Beispiel der Kausalität nachgewiesen, dass sukzedierende Wahrnehmungen auch dann schon in einem Bewusstsein allgemeingültig und richtig vereinigt werden können, wenn auch die Verknüpfung durch den Verstandesbegriff Kausalität noch fehlt. Er führt als Beleg dafür die Planetenbewegung an. Lange bevor man die kausale Verknüpfung in der Planetenbewegung erkannte, hat man die verschiedenen sukzessiven Örter des Mars z. B., also die Bahn des Mars durch Beobachtung bestimmt, also zum Gegenstand der Erfahrung gemacht. Ferner hat Paulsen[2]) überzeugend gezeigt, dass auf Humes Boden sehr wohl Erfahrung möglich ist, Erfahrung, wie sie die Erfahrungswissenschaft braucht und wie sie ihr genügt, als ein System präsumtiv allgemeingültiger Sätze. Auf demselben Standpunkt stehen alle die Positivisten unter den Naturforschern unserer Zeit (vgl. Kirchhoff, Mach, Poincaré,[3]) die nur nach bewährter Methode Tatsachenfolgen feststellen, Regelmässigkeiten konstatieren, von da aus durch Schlussverfahren sich weitertasten wollen und damit gewiss nicht geringe Resultate auf dem Gebiet der reinen Erfahrungswissenschaft erzielt haben.

Alle diese Vertreter der reinen Erfahrungswissenschaft teilen eben eine andere Voraussetzung Kants nicht. Kants Theorie setzt offenbar voraus, dass überhaupt keine Ordnung in den Wahrnehmungen sei, dass sie stets nur als regellose Folge in der Anschauung vorhanden seien. Wäre dem so, so würde es ohne Kategorien überhaupt keine Ordnung in der Anschauung geben, wodurch natürlich die Bedeutung der Kategorien gewaltig ge-

1) Sigwart, Logik II.

2) Paulsen, Einleitung in die Philosoph. 1904 S. 419 ff.

3) Vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, übers. von F. und L. Lindemann 1906.

steigert wird. Dass dieser Tatbestand absolut ordnungsloser Wahrnehmungsfolgen nicht die Regel bildet, dafür liefert Kant selbst den Beweis dort, wo er redet von dem Schiff, welches den Strom hinabfährt: die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apperzeption ist hier bestimmt und an dieselbe ist letztere gebunden.[1]) Allerdings handelt es sich hier um einen vollständig isolierten Verlauf von aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen am selben Objekt, der sich nicht immer, wie wir noch sehen werden, so eindeutig findet. Aber es gibt auch sonst eine grosse Anzahl von sich immer in derselben Weise und Reihenfolge vollziehender eigentümlicher und gültiger Wahrnehmungsfolgen, z. B. zwischen der scheinenden Sonne und der Erwärmung des Steins. Auf der naiven Auffassung solcher Wahrnehmungsfolgen beruht grossenteils die Lebens- und Arbeitseinrichtung von den Anfängen der menschlichen Kultur bis auf den heutigen Tag. Von der Kategorie der Kausalität ist da keine Rede. Sie hat diesen Wahrnehmungsfolgen gegenüber dann keine andere Aufgabe, als dieselben als kausale auf den wissenschaftlichen Begriff zu bringen.[2])

Nun gibt es freilich, wie jedermann weiss, Komplexe ordnungslos sich folgender Wahrnehmungen. Das geschieht, wenn verschiedene Wahrnehmungsabläufe sich verschlingen und durchkreuzen. Selbst auf dem Boden strenger wissenschaftlicher Beobachtung kommt das vor und erschwert die Genauigkeit der Beobachtung. Hier handelt es sich dann darum, das post hoc und das propter hoc zu sondern und die einzelnen Wahrnehmungsstränge zu isolieren. Oder es kann Verkehrung, ja selbst direkte Umkehrung von Wahrnehmungsverläufen eintreten durch die verschiedenen Verhältnisse der Licht- und Schallfortpflanzung oder der Leitungen der verschiedenen Sinnesorgane. In allen diesen Fällen können die Kategorien nicht so souverain verknüpfen, wie Kants Theorie weiter voraussetzen muss, sondern sie können nur auf den Begriff bringen, was vorher, d. h. durch andere kausale Verknüpfungen anderweitig an Wahrnehmungsfolgen ausgesondert und als begründet festgestellt worden ist. Das Kriterium dafür liegt aber nicht in den Verstandesformen, sondern in den Verhältnissen des selbständigen Ablaufs, auf den die Kategorientätigkeit bezogen werden muss und der seine Notwendigkeit hat in den

---

1) Kr. d. r. V. S. 183.
2) Kr. d. r. V. S. 95.

wechselnden Zuständen der Dinge, die in der Sinnlichkeit das Wahrnehmungsvermögen affizieren.

Kant hat nun in der transzendentalen Deduktion an einer Stelle[1]) versucht zu beweisen, dass alle Ordnung in der Welt möglicher Erfahrung durch den subjektiven Grund der Apperzeption gestiftet werde. Er führt zu diesem Zwecke den Begriff der Affinität ein. Alle Ordnung der Natur beruht auf der Assoziation des Mannigfaltigen, der Grund der Möglichkeit dieser Assoziation liegt in der Affinität des Mannigfaltigen. Diese wieder erklärt sich daraus, dass alle möglichen Erscheinungen als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein gehören, dass die Summe der ersteren gleich dem gesamten Inhalt des letzteren ist und dass also diese Summe der ersteren unter den Regeln des letzteren stehen müsse. Natur ist Erscheinungswelt, Erscheinungswelt besteht aus Vorstellungen, Vorstellungen sind Elemente des Bewusstseins und haben Beziehung zu einander nach den Bedingungen a priori desselben. Deshalb gibt es eine Affinität des Mannigfaltigen, deshalb weiter Assoziation des Mannigfaltigen, deshalb Einheit und Ordnung in der Natur. Was ist aber damit erklärt? Nur die Assoziationsmöglichkeit im allgemeinen, nicht aber, warum in der grossen Masse möglicher Aufeinanderfolgen immer nur eine bestimmte Anzahl assoziiert wird, andere ausgeschieden werden, auch nicht, auf welchem transzendentalen Grunde diese bestimmte Auswahl beruht. Hierauf hat Kant keine Antwort. Auch ihm bleibt kein anderer Ausweg, als die Kategorientätigkeit, die assoziierende Tätigkeit zu beziehen auf das ursprüngliche, vom Verstand unabhängige Verhältnis der Wahrnehmungen, die der Verstand lediglich auf Begriffe zu bringen hat.

Den Beweis dafür, dass das auch Kants ultima ratio gewesen ist, haben wir in dem Abschnitt Kr. d. r. V. S. 94 ff. Hier schiebt Kant, nachdem er erst Sinnlichkeit und Verstand total auseinandergerissen hatte, zwischen beide einen verbindenden Begriff ein, den der produktiven Einbildungskraft. Dieser Begriff hat etwas von der Eigentümlichkeit der Anschauung und etwas von derjenigen des Verstandes. Sie ist eine blinde Funktion und stiftet doch Synthesis. Sie ist blind, aber doch unentbehrlich, ohne sie würden wir überall gar keine Erkenntnis haben, obwohl wir ihrer uns nur selten einmal bewusst sind. „Diese Synthese der Einbildungskraft

1) Kr. d. r. V. S. 125/126.

auf Begriffe zu bringen, das ist die Funktion des Verstandes, wodurch er uns allererst eigentliche Erkenntnis verschafft." [1]) Wenn also Kant die Synthesis der Einbildungskraft einerseits als produktiv anderseits als jederzeit sinnlich bezeichnet, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint und der Synthesis durch Begriffe lediglich die Aufgabe stellt, diese blind begrifflose Synthese der Einbildungskraft zum Begriff zu erheben, so kann das doch kaum anders gedeutet werden als so, dass die Kategorientätigkeit sich bezieht auf einen bereits vorhandenen Ablauf. Deshalb scheint mir die Auffassung von Aicher [2]) nicht richtig zu sein. Er sagt: „Hier kann offenbar Sinnlichkeit nicht im strengen Sinne = Rezeptivität verstanden sein. Denn rezeptiv ist die Einbildungskraft nie, vielmehr ist sie das Vermögen der Synthesis *κατ᾽ ἐξοχήν*. Sinnlich kann sie also nur heissen, insofern sie in der Sinnlichkeit wirkt und die aufgefassten sinnlichen Vorstellungselemente zusammenfasst. Dagegen ist ihre Funktion intellektuell, wenn sie den sinnlichen Stoff nach den Gesichtspunkten der Kategorien formt." Hier scheint mir zu wenig Wert gelegt zu sein auf den Passus: „weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint". Ausserdem müssten wir bei der Aicherschen Auffassung den Begriff der unbewussten oder vorbewussten Kategorialtätigkeit des Geistes einführen, wozu uns Kant nicht berechtigt, da das Begriffliche bei ihm stets ein Bewusstes ist. Dazu kommt, dass Kant aller Erfahrung zugrunde liegen lässt Dinge an sich, die das menschliche Anschauungsvermögen affizierend die Wahrnehmungen und Wahrnehmungsfolgen hervorbringen.

Kant hat diese Dinge an sich dem ganzen Erkenntnisprozess zugrundelegen müssen, wenn er nicht dem absoluten Idealismus verfallen wollte. [3]) Fichte hat diesen Schritt zum absoluten Idealismus von den Grundvoraussetzungen Kants aus getan: von der Auffassung der Natur als einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in einem Bewusstsein und der absoluten Spontaneität des Denkens aus. Nun hat aber Jacobi bereits darauf aufmerksam gemacht, „dass die Kantische Philosophie in sich selbst keinen Eingang fände ohne Voraussetzung der Dinge an sich, die Ein-

---

1) Kr. d. r. V. S. 95.

2) Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles S. 94. (Ergänzungsheft 6 der Kantstudien 1907.)

3) Vgl. Kr. d. r. V. S. 23.

drücke auf die Sinne machen, dass es aber platterdings unmöglich sei, mit dieser Voraussetzung drinnen zu bleiben".[1]) Denn es kann ein Ding an sich von Kantischem Standpunkt aus eben nie anschaulich gegeben werden. Von ganz ähnlichen Überlegungen aus[2]) hat Fichte das Ding an sich beseitigt und das sich selbst als denkendes d. h. handelndes Subjekt findende Ich als das Primäre schlechthin gesetzt. Indem aber das Ich sich selbst setzt, unterscheidet es sich von etwas oder setzt sich gegen etwas. Dieses ist das Nicht-Ich, welches mit dem Ich in Wechselwirkung steht, durch dieses gesetzt wird und es doch wieder einschränkt. Dieses Nicht-Ich ist das Objekt, aber dieses besteht nicht für sich als Ding an sich vor dem Subjekt-Ich, sondern entspringt als Erzeugnis des Subjekts dem Grundvermögen der produktiven Einbildungskraft.[3]) Das ist der absolute Idealismus. Von dieser Konsequenz ist Kant von vornherein durch die Annahme der Dinge an sich abgebogen. Infolgedessen hat er sich vom Idealismus losgesagt, ihn in der Deskartesschen und Berkeleyschen Form zu widerlegen gesucht.[4]) Ebenso hat er sich später definitiv von Fichte losgesagt.[5]) Diese Annahme von Dingen an sich führt nun aber, was das Verhältnis der Kategorien zur Wahrnehmungsfolge anlangt, dazu, dass Kant die kategorialen Verknüpfungen beziehen muss auf bereits vorhandene objektive Verknüpfungen von Zuständen an Dingen an sich. Damit ist aber die Dignität der Kategorien in Kants Sinn nicht mehr haltbar. Die transzendentale Deduktion derselben ist gescheitert. Und das ist nicht nur ein von aussen gewonnenes Resultat, sondern es wird bestätigt durch Äusserungen Kants selbst, wie: „Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung),

---

1) Jacobi, Werke II 303—305.

2) Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Philosoph. Journal V 1797) S. 15.

3) Vgl. Fichte, Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre. Handschrift f. s. Zuhörer. 2. verb. Aufl. 1802; ferner 2. Einleitung i. d. Wissenschaftslehre § 4 (Phil. Journ. V 1797 S. 327 ff.).

4) Kr. d. r. V. S. 208 ff.

5) Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre 1799. Werke hgg. von Hartenstein 1868 VII, S. 600/601. „Fichtes Wissenschaftslehre ist blosse Logik, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen der Erkenntnis versteigt, sondern vom Inhalt derselben als reine Logik abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuglauben, vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendentalphilosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss."

der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden.“ [1])

Freilich a priori in gewissem Sinne bleibt die Verstandesgesetzgebung deshalb doch. Sie ist die selbsttätige Funktion des Denkens nach bestimmten Regeln. Die Funktion des Denkens, nach bestimmten Regeln z. B. der kausalen Verknüpfung zu verbinden, ist nicht a posteriori, wenn sie auch an der Erfahrung erst zum Bewusstsein von sich selbst gekommen ist und aus der Kausalrelation erst das Kausalprinzip sich entwickelt hat. Sie ist etwas ursprüngliches, mit der Natur des Denkens selbst gesetztes, wie sich sogar aus dem Wunderglauben ergibt, der nur einer auf Irrwegen sich betätigenden Anwendung der kausalen Funktion des Denkens selbst entsprungen ist. In ihrer bewussten und vollendeten Form ist sie verkörpert in dem Satz, der gleichsam der kategorische Imperativ des Denkens heissen kann: Du sollst die kausalen Verknüpfungen aufsuchen, sollst kausal verknüpfen! Dieser kategorische Imperativ des Denkens führt aber, wie in der Ethik auf den Freiheitsbegriff und schliesslich den Zweckbegriff, so in der Bearbeitung der Erfahrung auf das Postulat, dass die Welt der Wahrnehmungen, so verworren sie manchmal auf den ersten Blick aussieht, sich doch einer bestimmten Ordnung und Regel einfügen lassen muss. Das vom Verstand postulierte Ideal der Wissenschaft beruht auf dem Bedürfnis, die Mannigfaltigkeit der Vorgänge so zu denken, dass sie mit ebensolcher Notwendigkeit aus einander hervorgehen, wie unsere Gedanken mit logischer Notwendigkeit einander folgen und fordern, und so in der äusseren Welt das Gegenbild der Einheit zu sehen, welche unsere Gedanken untereinander verknüpft. Daraus geht hervor, dass alle jene allgemeinen Voraussetzungen, welche die Grundzüge unseres Ideals der Wissenschaft ausmachen, nicht sowohl Gesetze sind, welche der Verstand der Natur, beziehungsweise unseren sinnlichen Wahrnehmungen vorschreibt, sondern vielmehr Gesetze, welche er sich selbst in der Erforschung und denkenden Bearbeitung der Natur gibt. Sie sind apriorisch, weil keine Erfahrung ausreicht, sie in ihrer unbedingten Allgemeinheit uns zu offenbaren oder zu bestätigen, aber im Sinne von Voraussetzungen, ohne die wir keinen Erfolg erwarten dürfen und nur auf Abenteuer ausziehen können, an die

1) Kr. d. r. V. S. 134.

wir also glauben müssen, wenn unser Streben nach Erkenntnis nicht sinnlos sein soll. Sie sind Postulate.[1]) Auf diesem Standpunkt aber wird die Kausalität z. B. Ausdruck einer Beurteilung der Welt, als ob sie aus einem logischen Verstande hervorgegangen wäre. Damit aber stehen wir bereits mit der Kausalität auf ganz ähnlichem Boden, wenn auch auf anderem Niveau, wie ihn Kant dem Zweckbegriff zugewiesen hat. Wir werden im Folgenden sehen, dass auch hierin nicht Resultate vorliegen, die lediglich von aussen her gewonnen sind, sondern dass sich Kant selbst zu Formulierungen gezwungen gesehen hat, welche den oben erwähnten sehr nahe stehen.

In der Ausführung seines Systems bereits in der Kr. d. r. V. kommt er unbewusstermassen von den ursprünglichen progammatischen Positionen der Kategorienlehre ab. Frost hat die Beobachtung gemacht, dass „nichts in der Kantischen Philosophie übrig bleibt, woran sich nicht die Herabsetzung in Hinsicht objektiven Wahrheitswertes vollzöge".[2]) Jeder Standpunkt enthält in sich Wahrheit. Dieser Wahrheit und ihrer transzendentalen Begründung geht er nach, weist sie nach. Auf diese Art werden ihm die diesem Standpunkte zugrundeliegenden Vermögen zu objektiven Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Sobald er aber damit fertig ist und nun diese Prinzipien der Erkenntnis anwendet auf die wirklichen Aufgaben der Erkenntnis, schwächt sich diese objektive Geltung offenkundig ab. Das zeigt sich auch bei den Kategorien. In den Bemerkungen zur Kategorientafel macht Kant bereits einen Unterschied zwischen den beiden ersten und den beiden letzten Klassen der reinen Verstandesbegriffe. Die erste Gruppe nennt er die mathematischen, die zweite die dynamischen Kategorien.[3]) Denn die ersten sind auf Gegenstände der Anschauung, der reinen sowohl als der empirischen, die letzteren aber auf die Existenz dieser Gegenstände, entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand, gerichtet. Und in der Besprechung des Systems der Grundsätze des reinen Verstands, wo die Anwendung der Kategorien auf mögliche Erfahrung dadurch ermöglicht wird, dass sie ins Schema der Zeit eingehen, nimmt er die kurze Bemerkung zur Kategorientafel S. 99 wieder auf und erläutert sie in folgenden Worten: „In der Anwendung der reinen

1) Sigwart Logik II S. 13, 22, 23.
2) Frost, Kants Teleologie in Kantstudien 1906, S. 311.
3) Kr. d. r V. S. 99.

Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch. Denn sie geht teils blos auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt notwendig, d. i. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet), die jenen eigen ist."[1]) Es handelt sich dabei um folgende Unterschiede. Die Kategorien der ersten beiden Gruppen, also Einheit, Vielheit, Allheit, Realität, Negation, Limitation können ohne weiteres auf Anschauungen angewandt werden, um sie zu bestimmen. Ob es einer, viele oder alle Gegenstände sind, die in einer Anschauung gegeben sind, ob überhaupt ein Gegenstand in der Anschauung gegeben ist oder nicht, ob er begrenzt ist durch einen andern in einer und derselben Anschauung gegebenen Gegenstand, das ist ohne weiteres bestimmbar. Hier handelt es sich um einfache Feststellungen, wie bei mathematischen Grössen. Bei Substanz-Accidenz, Ursache-Wirkung, Wechselwirkung handelt es sich dagegen darum, dass das Dasein des Accidenz gegründet werden muss durch Synthese auf die Substanz, das Dasein einer Erscheinung als Wirkung durch Synthese auf die Ursache u. s. w. Das Dasein jeder neu in der Anschauung erscheinenden Wahrnehmung ist im Ursach-Wirkung-Verhältnis erst dann als notwendig erwiesen, wenn die Kategorie der Kausalität von der in der Anschauung vorhergehenden, sie bedingenden zu ihr die Synthese hergestellt hat. Dieses dynamische Verhältnis ist aber bei weitem nicht so leicht bestimmbar, wie ein mathematischer Tatbestand. So ist es erklärlich, dass die Kategorien der dritten Gruppe in eine Sphäre reduzierter Notwendigkeit geraten. Das Hereinziehen der Frage nach dem Dasein und der Erzeugung weist bereits voraus auf die Problemstellung der Kr. d. Urt. In dieser Linie bewegt sich die ganze Ausführung

1) Kr. d. r. V. S. 157.

über die Grundsätze des reinen Verstandes weiter. Schliesslich kommt er bis zur Unterscheidung beider Gruppen (statt mathematischer und dynamischer) als konstitutiver und regulativer Grundsätze. Konstitutiv sind diejenigen, welche die Mathematik, die mathematische Synthesis im Zählen anzuwenden berechtigen,[1]) regulativ solche, welche nur die Behauptung des Verhältnisses eines Tatbestandes zu einem andern ermöglichen. Also nun wird das konstitutive Moment, welches ursprünglich allen Kategorien galt, nur noch denen zugebilligt, welche, wie es bei Kant heisst, „lehren, wie die Erscheinungen sowohl ihrer Anschauung als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden können. Ich werde also den Grad der Empfindungen des Sonnenlichtes aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. konstruieren können. Ganz anders muss es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn da dies sich nicht konstruieren lässt, so werden sie nur auf das Verhältnis des Daseins (?) gehen und keine andern als blos regulative Prinzipien abgeben können."[2]) Er nennt diese Grundsätze, zu denen die Kausalität gehört, deshalb Analogien der Erfahrung. Und in der Definition dieses Terminus wird uns gesagt, dass sie auf der Stufe der philosophischen, nicht der mathematischen Analogien stehen. Mathematische Analogien bestimmen, konstruieren bei gegebenen 3 Gliedern einer Proportion a priori das vierte, weil sie sich auf quantitative Verhältnisse beziehen. Die philosophischen Analogien dagegen beziehen sich auf qualitative Verhältnisse, wo man aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel hat, es in der Erfahrung zu suchen und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung ist also ein Grundsatz, eine Regel, die allerdings Notwendigkeit mit sich führt, mit der aber nicht einfach bestimmt wird, sondern mit der man etwas sucht in der Erfahrung. Eine solche ist die Kausalität. In dieser ganzen Gedankenentwicklung bei Kant ist es interessant zu konstatieren, wie der einseitig mathematisch orientierte Begriff der Wissenschaft gerade die wichtigste Kategorie in Hinsicht auf ihre Dignität reduziert, nachdem ursprünglich die Kategorienlehre

1) Kr. d. r. V. S. 172. Vgl. auch S. 95 über das Zählen, desgl. S. 161.
2) Kr. d. r. V. S. 172/173.

gerade auf der Mathematik und nach ihren Prinzipien aufgerichtet worden war.

Die Tendenz des Kausalitätsbegriffs, von seiner ursprünglich konstitutiven kategorialen Dignität herabzusinken zum regulativen Prinzip ist dann zu Ende geführt in der Antinomienlehre der Kritik der Urteilskraft. Hier stellt Kant die beiden Thesen des Mechanismus und der Teleologie einander gegenüber. Die Maxime des Mechanismus ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. Die Maxime der Teleologie lautet: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung in konstitutive, der Möglichkeit der Objekte selbst verwandelte, so würden sie lauten: Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich. Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. In dieser letzteren Qualität, als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden notwendig falsch sein. . . . Aber die Vernunft kann weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen.[1]) . . . Wenn man dagegen die beiden oben erwähnten Sätze als regulative Prinzipien verwendet, so löst sich die Antinomie. Der erste will dann eben nur anzeigen, dass man jederzeit über die Natur nach dem Prinzip des blossen Mechanismus reflektieren und mithin, soweit man kann, diesem nachforschen soll, weil ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dies hindert die zweite Maxime nicht, bei einigen Naturformen und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur nach einem Prinzip nachzuspüren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus ganz verschieden ist.[2]) . . . Wir haben diese Antinomienlehre hier angeführt, obgleich wir wissen, dass sie in der Meinung Kants auf einem andern Niveau liegt als die Kategorien- und Grundsatzlehre. Aber wir haben schon darauf hingewiesen, wie sich in der Grundsatzlehre, ja bereits in der Kategorienlehre selbst bei der Kausalität der Übergang vom Niveau der Kategorienlehre d. h. der kategorialen Verknüpfung der Wahrnehmungen zum Niveau der Urteilskraft d. h. der Frage

1) Kr. d. Urt. S. 270/71.
2) Kr. d. Urt. S. 271.

nach dem Dasein und der Erzeugung verfolgen lässt. Allerdings bezieht sich das Wort Erzeugung dabei zunächst auf das Folgen der Wirkung aus der Ursache im allgemeinen. Wir haben sogar Grund, anzunehmen, dass Kant selbst den Eindruck bekommen hat, er habe sich von dem ursprünglichen Boden der Kategorienlehre bereits in der Kritik der reinen Vernunft entfernt und dass er gesucht hat, ihn wieder zurückzugewinnen. Auffallend ist z. B., wie Kant die Fassung der Überschrift der zweiten Analogie der Erfahrung, welche in der 1. Ausgabe lautete: Grundsatz der Erzeugung: Alles was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, in der 2. Ausgabe geändert hat in: Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.[1]) Aber die eben gekennzeichnete Verschiebung ist nicht willkürlich geschehen, sondern war eine ganz natürliche Entwicklung. Sobald die Kategorienlehre aus dem Rahmen rein erkenntnistheoretischer Untersuchung heraustrat und die Kategorien angewandt werden sollten auf die wirklichen Probleme der Naturwissenschaft, mussten sie bei der ihnen programmatisch zugeschriebenen Dignität als objektiver konstitutiver Verstandesbegriffe in der Naturwissenschaft auf die mechanistische Theorie drängen. Wie ja wahrscheinlich umgekehrt die ganze Fassung der Kategorienlehre stark beeinflusst, vielleicht geradezu ausgegangen ist von der mechanistischen Naturtheorie. Die mechanistische These in der Antinomienlehre der Urteilskraft gehört also zum Problem der Kategorien und der Entwicklung ihrer Dignität. Zwischen beiden hat eine Wechselwirkung stattgefunden. Die eine Seite derselben haben wir oben gekennzeichnet. Die andere besteht darin, dass bei Kant dann die von anderen Problemen der Naturwissenschaft herkommenden Einflüsse die mechanistische Theorie nicht einseitig aufkommen liessen und dass das dann wieder einen Rückschlag ausübte auf die Dignität der Kategorien. Die Kategorien konnten, sobald sie einmal auf dem Gebiet der Naturwissenschaft in Anwendung kamen, bei Kant nicht die einzigartige Bedeutung behalten, die er ihnen ursprünglich zugedacht hatte. Das muss betont werden gegenüber der Richtung in der modernen Naturwissenschaft und Philosophie, welche sich auf Kants Kategorienlehre beruft, um die Kategorie

---

1) Kr. d. r. V. S. 180.

der Kausalität in der Erforschung und Betrachtung der Natur als das einzig berechtigte Prinzip hinzustellen, während der Zweckbegriff lediglich eine Ausgeburt der Mythologie sei. Tatsächlich ist die Sachlage so, dass Kant die Beurteilung der Natur nach dem Zweck als unentbehrlich nötig hingestellt hat, wenigstens für die organischen Wesen. Was das Verhältnis zwischen mechanischem und teleologischem Prinzip zu einander angeht, so hat es Kant selbst in dem Abschnitt: „Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturprodukts“[1]) folgendermassen dargestellt: „Gleich wie der Mechanismus der Natur allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss: so langt ebensowenig der blosse teleologische Grund eines solchen Wesens, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl unterworfen ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen.“ . . . Beide hindern sich nicht gegenseitig, sondern wirken zusammen zum Ziel der Erkenntnis.[2])

Wir haben damit die in diesem Kapitel zur Entscheidung gestellte Frage erledigt. Es bleibt nun noch übrig, dass wir aus dem bisherigen Ergebnis das Fazit ziehen für das Verhältnis von Zweckbegriff und Kategorien.

1) Kr. d. Urt. S. 311f.
2) Kr. d. Urt. S. 271.

Kap. IV.

Resultat. Ausmündung und Begründung des Zweckbegriffs in der moralischen Teleologie (Ethikotheologie).

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das Ergebnis unserer Untersuchung.

Wir haben gesehen, dass in Kants Schriften verschiedene Standpunkte mit einander ringen. Diese Eigentümlichkeit der Kantischen kritischen Schriften, besonders aber der Kr. d. Urt. geht darauf zurück, dass Kant bemüht ist, möglichst alle Gesichtspunkte in der Betrachtung und Erforschung der Natur zur Geltung zu bringen, ihr relatives Recht zu betonen. Dieser Tatbestand gilt auch besonders für das Problem des Verhältnisses von Zweckbegriff und Kausalität. Physikalischer Naturwissenschaft Möglichkeit und Bedingungen will er zuerst feststellen. Aber je mehr ihm die Lebensprozesse, die Spezifikation und Organisation ins Gesichtsfeld treten, um so mehr zeigt sich ihm die Unentbehrlichkeit des teleologischen Elements. In der Kr. d. Urt. ringt dann schliesslich in Mechanismus und Teleologie das kategoriale Element mit dem teleologischen. Es ist hier ohne weiteres zuzugeben, dass die Situation nicht überall so klar liegt, wie in den Äusserungen über die Antinomien. Darauf stützt sich z. B. die Auslegung der Meinung Kants, wie sie Stadler in seiner Teleologie Kants 1874 gegeben hat. Er kommt darauf hinaus: Der Verstand macht seine Prinzipien als Gesetze, die Urteilskraft das ihrige nur als notwendige Voraussetzung geltend. „Nicht die Natur ist unmöglich ohne diese Voraussetzung, sondern die Einheit unserer empirischen Erkenntnis.“[1]) Die Hypothese der reflektierenden Urteilskraft ist identisch mit der dritten transzendentalen Idee.[2]) Vor der objektiven Zweckmässigkeit muss man sich sehr hüten, damit sie nicht dialektische Täuschungen hervorruft, statt als Mittel der Begreiflichkeit aufzutreten. Die Teleologie gehört zu keiner Doktrin,

1) Stadler, Kants Teleologie 1874. S. 33 und 34.
2) Stadler, Kants Teleologie 1874. S. 36.

sondern nur zur Kritik.[1]) Es entspricht diese Auslegung dem einen Strom, welcher durch die Kr. d. Urt. hindurchgeht und in dem die Furcht vor der falschen, der Wissenschaft gefährlichen Teleologie vorherrscht. Die Teleologie soll nicht asylum ignorantiae sein, in dem sich die zu kausaler Nachforschung zu faule Vernunft etwa bergen könnte. Deshalb die scharfe Betonung des nur heuristischen, regulativen Charakters der Teleologie. Umgekehrt ist aber ebenso klar, dass Kant in eindringlicher Weise warnt vor dem einseitig mechanistischen Standpunkt. Auch der Mechanismus gehört nicht zur Doktrin, sondern zur Kritik. Der Mechanismus überhaupt ist in Hinsicht auf die Erzeugung der organischen Wesen, weil kein bestimmendes Prinzip in der menschlichen Verstandesgesetzgebung für ihn vorliegt, etwas ebenso hypothetisches, heuristisches wie die Teleologie. Beide stehen nebeneinander als Betrachtungsweisen, „wobei es als unausgemacht dahingestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten Grunde der Natur selbst die physisch mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen".[2]) Das Resultat der Kr. d. Urt. ist also, wenn man fragt, welchem Prinzip Kant den Vorrang gegeben hat, ein allgemeines non liquet.

Was das Verhältnis von Zweckbegriff und Kategorien (Kausalität) anlangt, so darf man nicht einfach nur fragen: Wie stellt sich der Zweckbegriff seinem Werte nach dar vom Standpunkte der programmatischen Definition der Kategorien? Sondern man muss eine immanente Kritik der Kategorienlehre unternehmen, bei der auch die weitere Entwicklung des Kantischen Denkens zu Worte kommt. Auf diesem Wege gelangt man bereits innerhalb der Kritik der reinen Vernunft zu wesentlich andern Resultaten über die Dignität der Kategorien. Es bietet sich uns ein Prozess fortschreitenden Abgleitens von den ursprünglichen Positionen dar. Nicht der Zweckbegriff nähert sich so sehr den Kategorien, sondern die Kategorien nähern sich in ihrer Dignität dem Zweckbegriff. Beide sind schliesslich transzendentale Begriffe a priori, beide entwickeln sich und betätigen sich in Berührung mit gegebenen Mannigfaltigkeiten als gesetzmässige, in sich stetige ursprüngliche Auswirkungen der Vernunftorganisation. Beide sind Übertragungen menschlicher geistiger spontaner Tätigkeiten auf die Natur zum Zweck ihrer Begreiflich-

1) Stadler, Kants Teleologie 1874. S. 127.

2) Kr. d. Urt. S. 271/72.

keit. Beide sind Formen des Seinsollens im Reiche des Denkens, Regeln, welche dem Erkennen Richtlinien geben, es in seinem Gange leiten, denen das Erkennen folgen muss, wenn es etwas erreichen will, also regulative Prinzipien. Beide sind Postulate, sich beziehend auf die Möglichkeit, die Natur und ihre Formen erkennen und begreifen zu können.

Wir wollen uns ferner noch einmal verständigen über die Bedeutung der Tatsache, dass Kant das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft gelegentlich als subjektiven Grundsatz bloss für die reflektierende Urteilskraft bezeichnet. In welchem Sinne ist das zu verstehen? Jedenfalls nicht in dem Sinne, als entspringe der Zweckbegriff aus der Willkür, dem zufälligen Wesen und Bedürfnis einer Person. Denn dann könnte Kant ja den Zweckbegriff nicht als ein transzendentales Prinzip a priori bezeichnen, wie er es tut. Denn darin beruht das Wesen der Kr. d. Urt., dass er den Zweckbegriff ableiten will aus einem transzendentalen Vermögen als ein Prinzip a priori. Das a priori ist aber bei Kant nie ein psychologisches, sondern es bezeichnet eine Tätigkeit des Geistes, die aus der Natur, dem Wesen und den Zwecken des Denkens an sich hervorgeht. Im a priori liegt der Charakter des Normativen. Darin berührt sich aber das a priori mit dem Objektiven, insofern es bedeutet: für jedes mögliche Bewusstsein eindeutig bestimmt. In diesem Sinne ist auch der Zweckbegriff objektiv, weil er für jedes mögliche Denken allgemeingültig ist im Hinblick auf die Begreiflichkeit der Natur, ihrer Spezifikation und Organisation. Das Beiwort subjektiv ist lediglich zu verstehen als ein Produkt von Kants Furcht gegenüber der Möglichkeit, es könnte wieder jene falsche Teleologie einreissen, welche das, was nur kritisches Prinzip der über die Natur, besonders die Organismen reflektierenden Urteilskraft sein darf, ohne weiteres behauptet als ein objektives Prinzip der sich organisierenden und spezifizierenden Natur selbst und darauf eine Naturerklärung im einzelnen aufbaut, wozu wir kein hinreichendes Recht haben. Subjektiv ist hier nicht Gegensatz gegen die Objektivität der Kategorien, sondern nur gegen die etwaige Einführung objektiver Zweckmässigkeit in die Naturerklärung im einzelnen. Auch „objektiv“ und „subjektiv“ sind wie so manche andere Begriffe bei Kant (vgl. z. B. den der Erfahrung) nicht immer eindeutig gebraucht und müssen dann, damit Missverständnisse vermieden werden, aus ihrer jeweiligen Tendenz und ihrem jeweiligen Zusammenhang gedeutet werden.

Also Kant wollte den Zweckbegriff nicht gemissbraucht wissen als objektives Prinzip der Naturerklärung im einzelnen, wie es vor ihm und nach ihm geschehen ist. Umgekehrt aber gehen viele moderne Erörterungen über den Zweckbegriff deshalb irre, weil sie, die metaphysische Frage des Zwecks mit der transzendentalen Problemstellung Kants verwechselnd, in Voreingenommenheit gegen den Zweck diesem jedes Recht in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung absprechen und ihn hinstellen lediglich als religiöses Residuum, so dass die Kantische Teleologie nur noch historischen Wert habe.[1]) Metaphysisch hat Kant das Zweckproblem nicht lösen wollen, nicht positiv, nicht negativ. Er hat es auf einen neuen Boden gestellt. Für ihn handelt es sich um die Frage, welche Dignität der Zweckbegriff hat im Haushalt der Erkenntnis. Sein Boden ist der transzendentale, erkenntnistheoretische, erkenntniskritische. Für die erkenntnistheoretische Betrachtung gehören Kausalität und Zweckbegriff zur Technik der Erkenntnis und sind als solche objektiv und a priori.

Nun besteht aber doch ein Unterschied zwischen Zweckbegriff und Kausalität hinsichtlich des Gebiets, auf dem sie zur Anwendung kommen. Es muss da zugegeben werden, dass das Gebiet, auf dem der Zweckbegriff angewendet werden muss,[2]) eingeschränkter ist als das, worauf die Kausalität notwendig in Tätigkeit tritt. Die Kausalität gilt für das ganze Gebiet der Naturerscheinungen ohne Ausnahme, der Zweckbegriff für die organische Wissenschaft, die Biologie allein noch als besonderes Prinzip.

Hier ist er nötig, um das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und der Teile untereinander begreiflich zu machen. In der Biologie kommt es doch nicht allein darauf an, dass sie anatomisch ein zusammengesetztes organisches Gebilde soweit zerlegt, bis sie auf homogene Bestandteile kommt, sondern doch auch auf die Funktion, durch die das Verhältnis der Teile zu einander in dieser Form bestimmt ist und die dem faktisch-räumlichen Verhältnis der Teile als innere Notwendigkeit zu Grunde liegt. Als Prinzip dieser Beziehungen kann das kausale Element nicht genügen. Wo solche differente Bestandteile in einer Form zusammentreten, welche nicht als durch die Natur des Stoffes nach allgemeinen Gesetzen bestimmt erkannt werden kann, bietet sich ein anderes Prinzip der

---

1) Vgl. Cay von Brockdorff, Kants Teleologie. Dissert. 1898, Kiel.
2) Kr. d. Urt. S. 283, ferner S. 34.

Einheit, der Synthese im Begriff des Zwecks dar. Im sogenannten[1]) Kant-Laplaceschen Weltsystem kann man sich schliesslich alles durch mechanische Gesetzmässigkeit nach und nach zustandegekommen denken. Hier ist der Weg vom Anfang bis zum Ende der Entwicklung eindeutig. Bei der Erzeugung des Organismus ist das nicht der Fall. Wundt hat in seiner Logik bei der Besprechung der Methoden der Untersuchung darauf hingewiesen, dass überall dort, wo die Tatbestände, die erklärt werden sollen, kompliziert werden, die Methode der direkten Synthese aus dem Einzelnen zum Ganzen unbrauchbar wird und an ihre Stelle zunächst die Analyse treten muss, d. h. die Frage, welche Mittel notwendig waren, um das vorhandene Ergebnis zu ermöglichen. Diese Analyse aber eröffnet den Ausblick auf die Synthese, dient ihr und ist damit teleologisch orientiert. Diese Methode der Untersuchung wird aber nirgends notwendiger als gerade bei den kompliziertesten Tatbeständen, nämlich denen der Biologie.

Ferner kann man, wenn auch Kant davon nicht redet, für unsere Zwecke neben dem Verhältnis von Ganzen und Teilen erinnern an das Problem der, man könnte sagen, in sich abgeschlossenen Wirkungsfolgen. Die Kausalität allein bietet uns nur ein ununterbrochenes Folgen von einzelnen Kausalverhältnissen, die sich fortsetzen ad infinitum. Nun gibt es aber tatsächlich Haltepunkte, Zielpunkte, wo eine Abfolge von Kausalitätsverhältnissen sich abschliesst und nun das Ganze weiter wirksam wird. In andern Worten: die Kausalität läuft ununterbrochen von a—z und darüber hinaus ins Unendliche. Prinzipiell genommen gibt es da keinen Wertunterschied der einzelnen Verknüpfungen, kein zusammenfassendes Prinzip im einzelnen. Tatsächlich aber ist es doch so, dass etwa die Kausalitätsverknüpfungen a—d eine Einheit bilden, die als Ganzes wieder weiter wirkt zu e u. s. w. Auch hier ist der Zweckbegriff das einzige Mittel, des Tatbestandes Herr zu werden, ihn auf den theoretisch-logischen Ausdruck zu bringen. Man könnte sagen, dass in dieser Hinsicht der Zweckbegriff der Ausdruck ist für den jeweiligen Rhythmus der Kausalität in der Wirklichkeit.

---

1) Über den Unterschied der Kantischen und Laplaceschen Weltentstehungstheorie s. Gerland. Im. Kant seine geographischen und anthropologischen Arbeiten; sowie J. Riehm, Unsere Weltinsel, ihr Werden und Vergehen (Naturw. Zeitfragen hrg. vom Keplerbund, Heft 1) S. 29.

Aus ebendemselben Grunde ist der Zweckbegriff die einzige logische Form, welche die Entwicklungslehre in sich fassen und begreiflich machen kann. Der Begriff der Entwicklung ist, wie er in der Naturwissenschaft gebraucht wird, nicht immer ein klarer, eindeutiger. Zwei Vorstellungen verschlingen sich in ihm; einmal die des kausalen Ablaufs, bei dem aus einem Urzustand (Substanz, Materie) alle in seiner Natur und in dem Wechselverhältnis der jedesmaligen, aus ihm hervorgegangenen Modifikationen möglichen Folgen nach dem allgemeinen Gesetz der Notwendigkeit sich entfalten; und ferner die Vorstellung der Höherentwicklung, in der das Kombinationsprinzip eine Rolle spielt. Die erstere Vorstellung hat ihren logischen Ausdruck am vollendetsten gefunden im System Spinozas. Aber im System Spinozas bleibt das Begreifen des gewordenen Einzelnen immer ein ganz allgemeines, dass es eben ein Glied des kausalen Nexus sei. Die Ableitung des Einzelnen aus dem Oberbegriff, der Substanz und damit das wirkliche Begreifen desselben ist nicht möglich, weil das Einzelne wieder aus mannigfachen Zwischenbeeinflussungen des bereits vorhandenen Einzelnen entsteht, die wohl im einzelnen nachgewiesen werden können, aber nicht in der Formel des allgemeinen Oberbegriffs enthalten sind und deshalb diesem gegenüber doch zufällig bleiben. Das ist die schon vielfach betonte Unmöglichkeit, aus einem allgemeinen abstrakten Begriff die Fülle des wirklichen, vorhandenen Mannigfaltigen begrifflich, d. h. logisch-notwendig abzuleiten. In diesem Sinne hat sich auch Kant mit Spinoza auseinandergesetzt: „daher kommt es, dass diejenigen, welche für die objektiv-zweckmässigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz oder zu einem Inbegriff vieler einer einigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen machen, bloss um jene Bedingung aller Zweckmässigkeit, die Einheit des Grundes herauszubekommen; wobei sie zwar einer Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des bloss ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz ein Genüge tun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältnis derselben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologische Grund näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keineswegs beantworten, die auch schlechterdings unbeantwortlich bleibt, wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache

Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der spezifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältnis aber derselben zu den letzteren nicht als das Verhältnis einer Kausalität uns vorstellen".[1]) Kant steht jedenfalls auf der Seite der zweiten Vorstellung von der Entwicklung, in der das Kombinationsprinzip seine Rolle spielt. Darin liegt auch der Grund, weshalb er der reflektierenden Urteilskraft das Prinzip eines Verstandes zugrunde legt, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen. Wenn der reflektierenden Urteilskraft ein Verstand als Prinzip zugrunde gelegt wird, so wird das Synthetische, Kombinatorische begreiflich, damit aber auch die Idee der Höherentwicklung. Bei Zugrundelegung einer allgemeinen Substanz, eines abstrakten Begriffs, aus denen alles Einzelne nur durch kausale oder logische Notwendigkeit folgen soll, bleibt beides unbegreiflich, weil zufällig.

Mit allem dem aber kommen wir doch noch nicht zu dem tiefsten und letzten Quellgebiet des Zweckgedankens und Zweckbegriffs. Und ebenso nicht zu der tiefsten und letzten Begründung der mit dem Zweckgedanken eng zusammenhängenden Gottesidee. Ersteres lehrt uns Kant finden in der moralischen (praktischen) Sphäre, letztere in der Ethikotheologie.

Kant unterscheidet bei der Anwendung des Zweckbegriffs auf Gegenstände solche, die eigentlich nur Mittel zum Zweck sind und solche, die Zweck in sich und an sich sind. Das stimmt überein mit dem Unterschied, den er im Anfang der Untersuchungen in der Urteilskraft macht, nämlich zwischen äusserer Zweckmässigkeit, wo ein Gegenstand als zweckmässig betrachtet wird im Hinblick auf andere, und der immanenten Zweckmässigkeit, wo ein Gegenstand als in sich selbst zweckmässig betrachtet wird (geschlossene Zwecksysteme). Solche Zweckmässigkeit fand er in den Organismen als Naturzwecken. Solche Naturzwecke sind Einzelwesen, mit einer Ausnahme nämlich der Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art. Hier eint sich äussere und innere Zweckmässigkeit, weil beide ein organisierendes Ganze ausmachen, ob zwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.[2]) Aber ist das nicht schliesslich überall

---

1) Vgl. Kr. d. Urt. S. 310/11, ferner S. 277/278.

2) Kr. d. Urt. S. 316.

der Fall im Reich der organisierten Einzelwesen? Also auch in ihnen kommt die immanente Zweckmässigkeit nicht zur reinen Ausprägung und damit nicht die wirkliche Bedeutung des Zwecks. Diese kommt vielmehr erst dann zur Geltung, wenn man sie fasst im Sinne des Endzwecks im Ganzen der Natur. Was ist aber ein Endzweck? Er ist ein Wesen, welches den Grund seines Daseins lediglich in seiner eigenen Idee hat und nicht in der Beziehung auf ein anderes Wesen, dessen Mittel es ist. Wenn der Zweck der Existenz eines Naturwesens in ihm selbst liegt, so ist es nicht bloss Zweck, sondern auch Endzweck.[1]) Wo finden wir nun ein solches Wesen, welches Endzweck ist? Wir finden es nicht unter den Naturwesen, weil alle wieder andern Wesen zur Bedingung ihres Daseins dienen. Ihr Zweck ist also immer durch andere Wesen bedingt; z. B. die Gewächse sind für die Tiere, die pflanzenfressenden Tiere für die fleischfressenden Tiere, alle zusammen für den Menschen da.[2]) Nur der Mensch könnte als Endzweck der Schöpfung betrachtet werden, weil er selbst sich einen Begriff von Zwecken machen und selbst solche verwirklichen kann.[3]) Aber der Mensch als Naturwesen kann doch nicht als reiner Endzweck betrachtet werden, weil auch er wieder als Mittel für Naturzwecke betrachtet werden kann. Die gewächsfressenden Tiere verhindern das zu üppige Überhandnehmen des Pflanzenwuchses. Die Raubtiere dezimieren die gewächsfressenden; der Mensch dezimiert die Raubtiere und sorgt dadurch dafür, dass ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gewahrt bleibt.[4]) Auch widerspricht die Natur überall der Annahme, als sei der Mensch als Natur- und Weltwesen Endzweck der Schöpfung, weil er geradesowenig als andere Wesen von den zerstörenden Kräften der Natur ausgenommen ist. Die Natur richtet ihm nicht seinen Wohnsitz ein, sondern lässt, was diesen angeht, vollständig den Mechanismus ihrer Kräfte spielen.[5]) Er muss sich dem, was dieser hervorbringt, positiv und negativ anpassen, wozu freilich sein Verstand als Naturanlage ihm wesentliche Dienste leistet.[6]) Aber auch als

---

1) Kr. d. Urt. S. 316/17.
2) Kr. d. Urt. S. 317.
3) Kr. d. Urt. S. 317.
4) Kr. d. Urt. S. 318.
5) Kr. d. Urt. S. 319.
6) Kr. d. Urt. S. 319/20.

Weltwesen kann der Mensch nicht als Endzweck der Schöpfung gelten; denn wenn er das sein soll, so muss dasjenige in ihm selbst angetroffen werden, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll. Dieser Zweck kann entweder sein, dass er selbst durch die Wohltätigkeit der Natur befriedigt werden kann; oder der Zweck ist seine Tauglichkeit zum Gebrauch der Natur, d. h. die Kultur.[1]) Wie stehts damit? Die Glückseligkeit des Menschen kann dieser Endzweck der Natur nicht sein, weil einmal die Begriffe von Glückseligkeit bei den einzelnen Menschen so verschieden sind, dass die Natur nicht jedem genugtun kann. Ferner aber befördert die Natur überhaupt die Glückseligkeit nicht, wie die Naturplagen beweisen; und schliesslich ist der Mensch selbst so organisiert, dass er sich durch selbstersonnene Plagen doch um die Glückseligkeit bringt.[2]) Kann aber die Kultur Endzweck sein? Diese als Tauglichkeit zur Naturbeherrschung erfordert als Bedingung die Geschicklichkeit, aber Geschicklichkeit ist als Naturanlage einmal nicht hinreichend, um tauglich zur Naturbeherrschung zu machen. Und gerade durch die Pflege der Geschicklichkeit wird die unterschiedliche Begabung der Menschen erst zur rechten Ausprägung gebracht, werden die Schwächeren durch die Stärkeren, die weniger Geschickten durch die Geschickteren unterdrückt und dadurch von der Naturbeherrschung eben mehr oder weniger gerade ausgeschlossen. „Das glänzende Elend ist doch mit der Entwicklung der menschlichen Naturanlagen verbunden.“[3]) Denn will die Natur als Endzweck Kultur, so will sie auch bürgerliche Gesellschaft, Staatenbildung und damit den Krieg, der im übrigen allerdings auch erziehend und stählend wirkt.[4]) Ebenso sind die Neigungen, welche die Natur in uns gelegt hat, zwar gut, aber sie bringen durch die Verfeinerung des Geschmacks, durch Pflege des Luxus auch viele Übel über die Menschen.[5]) Selbst schöne Künste und Wissenschaften machen wohl geschliffen, aber nicht sittlich besser, wenn auch wieder zugestanden werden muss, dass sie die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken fühlen

---

1) Kr. d. Urt. S. 321.
2) Kr. d. Urt. S. 322/23.
3) Kr. d. Urt. S. 324/25.
4) Kr. d. Urt. S. 323.
5) Kr. d. Urt. S. 326.

lassen.[1]) Aber auch hier ist der Mensch doch immer wieder Mittel. Endzweck ist unbedingt; infolgedessen kann der Mensch weder als Naturwesen noch als Welt-(Kultur)wesen Endzweck der Schöpfung sein.[2])

Als Endzweck, d. h. als ein Wesen, welches in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung als blos seiner Idee abhängt, kann er anerkannt werden nur als Noumenon. In dieser Eigenschaft kann von ihm nicht mehr gefragt werden, wozu er da ist. „Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, denn, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einfluss der Natur unterworfen halten darf.“[3]) Der Mensch ist Endzweck, sofern er Subjekt der Moralität ist.[4]) Ohne den Menschen als Subjekt der Moralität hätte die Welt keinen Wert. Sie kann nicht dasein für den Menschen als betrachtendes, auch nicht als fühlendes oder begehrendes Wesen, sondern nur für den Menschen, sofern er einen guten Willen hat.[5]) Darin besteht allein der Wert, den er sich selbst geben kann, dass er das, was er tut, nicht als Naturglied aus Notwendigkeit, sondern in Freiheit seines guten Willens tut. Dadurch hat sein Dasein absoluten Wert. In Beziehung darauf kann das Dasein der Welt einen Endzweck haben.[6]) Endzweck ist der Mensch unter moralischen Gesetzen, nicht nach moralischen Gesetzen; denn letzteres wäre zu viel behauptet.[7]) Der Mensch, der sich in Einstimmung mit dem Gesetz der Sittlichkeit befindet, besitzt zugleich das höchste Gut in der Würdigkeit, glücklich zu sein.[8])

Als Endzweck der Schöpfung gilt also in der Kr. d. Urt. der Mensch als Subjekt der Moralität. Kant vertritt demnach in dieser Schrift eine individualistische Auffassung der Ethik und geht darin mit der Kr. d. prakt. V. zusammen gegenüber der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, wo er als Endzweck ein Ganzes der Zwecke in einem Reich der Zwecke[9]) aufstellt und damit eine Ethik mit

1) Kr. d. Urt. S. 327.
2) Kr. d. Urt. S. 328.
3) Kr. d. Urt. S. 328.
4) Kr. d. Urt. S. 329.
5) Kr. d. Urt. S. 338.
6) Kr. d. Urt. S. 338.
7) Kr. d. Urt. S. 345.
8) Kr. d. Urt. S. 347.
9) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 70, 105.

sozialer Ausmündung begründet. In späteren Schriften, wie die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von 1793 identifiziert sich das Reich der Zwecke mit dem Reiche Gottes auf Erden,[1]) desgleichen in der Schrift: Zum ewigen Frieden (ein philos. Entwurf 1795), wo es heisst: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen. Worin mag der Grund für die individualistische Auffassung der Ethik speziell in der Kr. d. Urt. liegen? Sie hängt wohl mit der Tendenz zusammen, einen Gottesbeweis zu liefern. Dazu kann Kant das Reich der Zwecke nicht brauchen. Denn ein Reich der Zwecke muss nicht unbedingt monarchisch gedacht werden. Es kann auch republikanisch (pantheistisch) vorgestellt werden. Beweis dafür ist Fichte, dessen Ethik in der ersten Periode seiner Philosophie auch nur die sittliche Weltordnung kannte. Jedenfalls schien der Beweis des Daseins Gottes aus dem Reich der Zwecke Kant nicht so schlüssig wie derjenige aus der Individualethik, wo es darauf ankam, Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut miteinander zu verknüpfen, was einen moralischen Welturheber zu denken erfordert.[2]) Doch liegen uns derartige Erörterungen hier fern, und wir kehren nun wieder zurück zu dem Gedankengang der Kr. d. Urt. hinsichtlich des Endzwecks.

Die Behauptung dieses Endzwecks ist durch nichts anderes bedingt als durch die Nomothetik der Freiheit, das Gesetz der praktischen Vernunft, welches a priori gilt, aus der Natur der Vernunft fliesst und als selbständige Kausalität seine Realität erweist durch die Handlungen, die sie ausführt.[3]) Soll diese Gesetzgebung der praktischen Vernunft aber einen Wert haben, so muss sie auch durchgeführt werden können. Das muss in der Natur geschehen. Die Natur muss also dieser praktischen Gesetzgebung entsprechend vorgestellt werden, ja sie muss auf den Menschen als das Subjekt der Moralität als Endzweck hinzielend gedacht werden können, so dass alle übrigen Dinge nur Mittel zu diesem letzten Ziele sind.[4]) Der Mensch als Subjekt der Moralität ist

---

1) Religion innerhalb der Grenzen etc. S. 96ff.
2) Kr. d. Urt. S. 347.
3) Kr. d. Urt. S. 376.
4) Kr. d. Urt. S. 353.

dann die Idee, die als Bestimmungsgrund der Kausalität der Natur zu Grunde liegt.[1])

Ferner aber müssen wir von der Natur als einem im Endzweck sich vollendenden System der Zwecke zurückschliessen auf ein Urwesen, welches nicht nur verständig ist, sondern auch als moralischer Welturheber und gesetzgebendes Oberhaupt[2]) und deshalb als allwissend und allmächtig gedacht werden muss, damit es alles übersehen und dem Endzweck untertänig machen,[3]) schliesslich Sittlichkeit und Glückseligkeit in Einstimmung bringen könne.[4]) „Wir bedürfen einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, dazu wir existieren, ein Wesen zu haben, welches darnach von ihm und der Welt die Ursache sei.“[5]) Mag die Furcht Dämonen und Götter hervorbringen, die Vernunft mittelst ihrer moralischen Prinzipien bringt Gott hervor.[6])

Damit ist die Möglichkeit gegeben, die Gottesidee wirklich zu begründen. Die physische Teleologie kann das nicht leisten: „Sie treibt uns zwar an, eine Teleologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen, soweit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen) zu Hilfe kommen können.“[7]) „Wir können bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie wohl sagen: dass wir nach der Beschaffenheit und den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders als das Produkt eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können; ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen, sondern es bleibt, bei aller Kenntnis derselben unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzweck und nicht vielmehr durch einen von der blossen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen

1) Kr. d. Urt. S. 327/28.
2) Kr. d. Urt. S. 339.
3) Kr. d. Urt. S. 339/40.
4) Kr. d. Urt. S. 347.
5) Kr. d. Urt. S. 341.
6) Kr. d. Urt. S. 343.
7) Kr. d. Urt. S. 334/35.

bestimmten Verstand (nach Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kunstinstinkt nennen) Urgrund derselben sei, ohne dass es nötig sei, ihr darum auch Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen." [1]) Was die physische Teleologie nicht leisten könnte, leistet dagegen die moralische Teleologie. Sie begründet eine Theologie und zwar eine solche, die der deistischen, welche Gott nur als Weltbaumeister, Weltmechaniker, der die eingerichtete Maschine laufen lässt, mit Hilfe des physikotheologischen Beweises erweisen konnte, weit überlegen ist, insofern sie Gott als moralisches Oberhaupt, als Lenker aller Dinge zu einem moralischen Endzweck nicht nur fasst, sondern von ihren durch die Nomothetik der Freiheit gelegten Grundvoraussetzungen so fassen muss.

Zwar ist nicht gesagt, dass jeder Mensch, der sittlich denkt, nun auch Gott tatsächlich annehmen müsse, oder dass einer, der den Glauben an Gott verloren hat, nun seine Sittlichkeit notwendig aufgeben müsse. So ist z. B. Spinoza ein „Atheist" und doch ein tiefsittlicher Mensch gewesen. Aber wer moralisch konsequent denken will, muss den Satz, dass Gott sei, als Maxime der praktischen Vernunft aufnehmen. [2]) Dogmatischer Unglaube kann nicht mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime zusammenbestehen. Denn einem Zwecke, der für nichts als ein Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten. [3]) Es ist in diesem Fall eben die innere Einheit der vernünftigen Persönlichkeit verloren.

Die Eigenschaften dieses moralischen Urwesens Gott können wir uns allerdings nur nach Analogie denken. Es kann sich in der Vorstellung desselben nur darum handeln, welchen Begriff wir uns von demselben nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens machen. [4]) Darin liegt kein Anthropomorphismus.

Welche Gültigkeit kann aber überhaupt der moralische Beweis für das Dasein Gottes beanspruchen?

Die reine Vernunft enthält ein subjektiv-konstitutives Gesetz in dem Begriffe eines Objekts, welches nur Vernunft denken kann, aber durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetz

1) Kr. d. Urt. S. 336.
2) Kr. d. Urt. S. 347.
3) Kr. d. Urt. S. 375.
4) Kr. d. Urt. S. 355.

wirklich gemacht werden soll. Dieses Objekt besteht in dem Endzweck, d. h. in Menschen als Subjekten der Moralität, die im Gebrauch der Freiheit nach moralischen Gesetzen leben.[1]) Da das Gesetz der reinen praktischen Vernunft subjektiv-konstitutive Geltung hat, so kann man nur von der Idee dieses Endzwecks reden und die Idee dieses Endzwecks hat subjektiv-praktische Realität. Zur objektiv-theoretischen Realität dieser Idee würde gefordert werden müssen, dass nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern es müsste nachgewiesen werden können, dass auch die Schöpfung, d. h. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe.[2]) Gerade das aber ist unmöglich, wie die Kritik der physischen Teleologie ergeben hat. Da nun ebenfalls die Idee eines nicht nur weisen, sondern moralischen Weltschöpfers sich wohl ergibt aus der Tatsache der praktischen Gesetzgebung, aber nicht aus der Schöpfung direkt, sondern vielmehr postuliert wird als eine Instanz, welche die Vereinigung der Natur mit dem Sittengesetz garantieren soll,[3]) so kann die Idee eines moralischen Welturhebers auch nur subjektiv-praktische Geltung haben, dagegen nicht objektiv-theoretische. Das ist schon deshalb, aber auch nur deshalb unmöglich, weil dieser Idee kein Gegenstand in der Sinnlichkeit gegeben werden kann.[4])

Nun darf aber, wenn der moralische Beweis ein solcher sein soll, der Beweisgrund nicht ein bloss subjektiver sein, ein Bestimmungsgrund des Beifalls (blosser Schein), sondern muss objektiv gültig und ein logischer Grund der Erkenntnis sein, weil sonst der Verstand berückt, aber nicht überführt wird. Ein Beweis leistet nur dann, was er soll und will, wenn er nicht nur überredet, sondern auch überführt.[5])

Unter welchen Umständen kann der moralische Gottesbeweis überzeugend gestaltet werden? Es gibt zwei Arten von Beweisen, die überzeugen, einmal solche, die, was der Gegenstand an sich sei, erweisen wollen (Beweis *κατ' ἀλήθειαν*), und zweitens solche, die zeigen, was er für uns Menschen nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien seiner Beurteilung sei. (Beweis *κατ' ἄνθρωπον*). Der erstere muss auf hinreichenden Prinzipien für die bestimmende,

1) Kr. d. Urt. S. 350|51.
2) Kr. d. Urt. S. 351.
3) Kr. d. Urt. S. 357.
4) Kr. d. Urt. S. 367/68.
5) Kr. d. Urt. S. 361.

der letztere auf solche für die reflektierende Urteilskraft gegründet sein Sind die Prinzipien des Beweises κατ' ἄνθρωπον rein theoretischer Art, so wirkt er nie überzeugend, sind sie praktischer Art, so überzeugt er.[1]) Auf den Gottesbeweis angewandt, bedeutet das: 1. der Gottesbeweis ist κατ' ἀλήθειαν überhaupt nicht zu führen. 2. Wird er κατ' ἄνθρωπον mit theoretischen Bestimmungsgründen, z. B. der physischen Teleologie geführt, so wirkt er nicht durchschlagend. 3. Überzeugend wird er erst, wenn er sich gründet auf das praktische Vernunftprinzip, welches allgemein und notwendig gilt, d. h. wenn er etwa lautet: Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objekts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, mit postuliert.[2]) Wer moralisch konsequent denken will, muss den Satz, dass Gott sei, unter die Maximen der praktischen Vernunft aufnehmen.[3]) Gegenstände aber, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind, sind Glaubenssachen.[4]) Das Dasein Gottes, gegründet auf die Gesetze der praktischen Vernunft, ist also eine Glaubenssache. Das bedeutet für Kant keine Degradation. Im Gegenteil. Gerade als Glaubenssache in diesem Sinne hat das Dasein Gottes für ihn höchste, weil praktische Gewissheit, während es auf physische Teleologie gegründet niemals zu entsprechend hoher Gewissheit gebracht werden kann. So verhält sich der physikotheologische Beweis zum moralischen folgendermassen: der erstere ist Propädeutik zur Theologie, kann aber selbst keine hervorbringen. Er wird aber ergänzt durch die moralische Teleologie. Und nicht nur ergänzt, sondern erst auf festen Boden gestellt. Seine Überzeugungskraft beruht auf dem stillschweigenden oder unbewussten Mitdenken des moralischen Gottesbeweises.[5]) Umgekehrt aber dient die physische Teleologie auch wieder dem moralischen Beweis zur willkommenen Stütze: „Dass in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches nicht eben

1) Kr. d. Urt. S. 363.
2) Kr. d. Urt. S. 371/72.
3) Kr. d Urt S. 347. Anm.
4) Kr. d Urt. S. 370 u. 373.
5) Vgl. Kr. d. Urt. S. 381.

notwendig wäre), dient dem moralischen Argumente zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag“.[1]) Die moralische Teleologie beruht auf sich selbst, dem konstitutiven Prinzip der praktischen Vernunft, der Nomothetik der Freiheit. Die physische Teleologie aber konstatiert die Bestätigung dazu in der Einrichtung der Natur.

Schluss.

So ist der Zweckbegriff also erwiesen als in letzter Linie hervorgegangen aus der moralischen Sphäre, der praktischen Vernunft. Aber er wirft von hier aus sein Licht auch auf das Naturgebiet und leitet hier, wenn auch nur indirekt als regulatives Prinzip an zum Verständnis einer grossen Gruppe von Naturdingen, den Organismen, die in anderer Weise und mit den übrigen in der Naturwissenschaft gebräuchlichen Begriffen einfach nicht zu begreifen sind. Was sein Verhältnis zu diesen übrigen Begriffen anlangt, so haben wir nachgewiesen, dass die Kategorientafel, in der Kant jene vereinigt und dem Zweckbegriff entgegengestellt hat, nicht aufrecht zu erhalten ist in dem Sinn, in dem Kant sie ursprünglich gemeint hatte, ja dass er sie selbst nicht in diesem Sinne, d. h. als konstitutive Verstandesbegriffe aufrecht hat erhalten können, dass ihre Dignität vielmehr immer mehr sich der Dignität näherte, welche er dem Zweckbegriff zugewiesen hat. Die Kausalität wird auch immer mehr regulatives heuristisches Prinzip, Postulat, nur dass sie auf dem ganzen Naturgebiet ohne weiteres angewandt werden muss, während sich der Zweckbegriff in der Naturwissenschaft auf ein enger begrenztes Gebiet, das der Organismen beschränken muss. Nach unseren kritischen Resultaten, welche die Kantische geschlossene Kategorientafel aufgelöst haben, können wir sagen, dass in einer etwa neu aufzustellenden Kategorientafel der Naturwissenschaft der Zweckbegriff um der Biologie willen auch seine Stätte finden müsste. Denn eine solche neuaufzustellende Kategorientafel würde ja nicht mehr als eine Tafel der bestimmenden Verstandesbegriffe in einer möglichen Erfahrung Kantischen Sinnes zu gelten haben, sondern als eine Tafel aller der apriorischen Elemente (Begriffe und Postulate), mit denen die Naturwissenschaft an das durch die Natur gebotene Wahrnehmungsmaterial herantritt, um es zur Erfahrung zu verarbeiten.

1) Kr. d. Urt. S. 383.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 15.

Individuelle Kausalität.

Studien zum transzendentalen Empirismus.

Von

Dr. Sergius Hessen.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Meinem lieben Lehrer

Herrn Prof. Heinrich Rickert

in herzlichster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift versucht an dem speziellen Beispiele des Begriffs der individuellen Kausalität die allgemeinen Fragen der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie vom Standpunkte des „transzendentalen Empirismus" zu beleuchten. In dieser bewussten Herausarbeitung der „transzendental-empiristischen" Tendenz und ihrer Anwendung auf das spezielle Problem der Kausalität besteht die eigentliche Aufgabe dieser Schrift, welche im allgemeinen an die Schriften Rickerts anknüpft und sie voraussetzt. Besonders gilt das für die „Einleitung" und für das 1. Kapitel. Durch das Bestreben, an der Hand des Begriffs der individuellen Kausalität die allgemeinen logischen Probleme zu entwickeln, finden wohl auch die verschiedenen „Exkurse" ihre Erklärung und Entschuldigung. Sie gehören nicht zur Entwicklung des Problems der individuellen Kausalität im engeren Sinne des Wortes, sondern sie versuchen die allgemeinen Konsequenzen und die wissenschaftliche Fruchtbarkeit unserer Problemlösung zu zeigen. Dasselbe gilt auch teilweise vom 3. Kapitel, welches doch zugleich auch wieder zum vollen Verständnis des Vorhergesagten unbedingt notwendig ist.

An dieser Stelle möchte ich schliesslich meinen verbindlichsten Dank Herrn Prof. Cohn und Herrn Dr. Lask aussprechen, die mir bei meiner wissenschaftlichen Arbeit manche Unterstützung gegeben haben. Auch an die Teilnehmer der für mich so lehrreich gewordenen philosophischen Abende zu Freiburg sei hier mit warmem Dank erinnert.

Freiburg i. B., Juli 1909.

S. Hessen.

Inhalt.

Einleitung.

Kapitel 1.

Einleitung.

Die Voraussetzungen der Problemstellung. Der transzendentale Empirismus.

„Indem wir heute die Erfahrung sich viel höher hinauf erstrecken lassen, als Kant es tat, erstreckt sich uns das Apriori viel tiefer hinunter."
Simmel.

Die individuelle Kausalität, deren Klarlegung und Bestimmung das Thema der vorliegenden Untersuchung bildet, ist scheinbar ein sehr paradoxer, jedenfalls ein höchst problematischer Begriff. Er ist viel zu eng mit einer bestimmten Richtung innerhalb der modernen Erkenntnistheorie verknüpft, um auf eine allgemeine Anerkennung rechnen zu können, auch in jenem spezifisch formalen Sinne, den das Wort Anerkennung in der Philosophie besitzt, und der eigentlich nur das Streben nach einer besonderen Deutung des „anerkannten" Begriffs heissen darf. Aber eben solche neuen und scheinbar sehr paradoxen Begriffe sind besonders geeignet, das Wesen und die allgemeine Bedeutung der philosophischen Richtung zu ermitteln, die diese Begriffe zuerst emporgebracht hat. Gewöhnlich gelten sie als Brennpunkte, in denen alle wichtigen Fragen wie die Lichtstrahlen zusammentreffen, und zugleich auch als Probiersteine, an denen die Wahrheit der betreffenden Lehre gemessen werden kann.

Die philosophische Richtung, welche wir hier vertreten, haben wir „transzendentalen Empirismus" genannt und unsere Untersuchung als „Studien zum transzendentalen Empirismus" betitelt. Was verstehen wir unter dem transzendentalen Empirismus? Und ist wirklich der Begriff der individuellen Kausalität mit ihm unzertrennlich verknüpft?

Was zunächst die letzte Frage betrifft, so müssen wir sagen, dass auf dem vorkantischen Boden unser Begriff nicht nur nicht gefordert, sondern geradezu sinnlos war. Denn seit Sokrates, der im allgemeinen Gattungsbegriffe die Objektivität entdeckt hat, und bis Kant, der der Allgemeinheit eines Gattungsbegriffs eine

ganz neue Art der transzendentalen Allgemeinheit entgegenstellte, konnte das Individuelle nicht als ein Träger der Objektivität angesehen werden. Was die Rationalisten betrifft, so ist das von vornherein klar. Der allgemeine Begriff ist für sie der eigentliche Träger der Objektivität, der einzige Träger, aus dem die wahre Erkenntnis entspringt. Das Individuelle oder das Sinnliche ist das die Wahrheit störende Element; an ihm kann keine Notwendigkeit und vollends keine Kausalität erfasst werden. Aber auch die Empiristen, welche diese Leistung des Begriffs in Zweifel gezogen hatten und das Problem des Individuellen in den Vordergrund stellten, um der individuellen Erfahrung die logische Priorität vor dem Allgemeinen zuzuschreiben, konnten dem Individuellen keine Notwendigkeit, keine Kausalität beilegen. So stark war die Lehre von dem die Objektivität allein schaffenden allgemeinen Begriffe. Auch für Hume ist die Kausalität mit der allgemeinen Gesetzmässigkeit identisch. Er kannte keine individuelle Kausalität. Die Notwendigkeit, welche er zerstört hat, um sie durch eine psychologisch abgeleitete, auf dem Wege gewohnheitsmässiger Assoziation erworbene Notwendigkeit des „belief" zu ersetzen, war die Notwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes und nicht die eines individuellen kausalen Zusammenhanges. Denn darin waren die Rationalisten und Empiristen einig: im Individuellen liegt kein logisches Problem.

Dem gegenüber hat Kant einen ganz neuen Begriff der transzendentalen Allgemeinheit entdeckt, auf dem nunmehr die logische Notwendigkeit beruht, und auf solche Weise unsere Problemstellung ermöglicht. Er selbst sah aber diese Möglichkeit noch nicht, am wenigsten im logischen Gebiete. Auch bei ihm ist der allgemeine Begriff der eigentliche Träger der transzendentalen Dignität; es sind die reinen Verstandesbegriffe, die auch die individuelle empirische Anschauung konstituieren. Das Begriffliche, d. h. das Allgemeine ist in jedem objektiven allgemeingültigen logischen Gebilde verborgen, die Begriffe bringen vermittelst des Schemas die individuelle empirische Anschauung zustande.[1]) In

---

1) Diese für Kant so charakteristische Verwechslung des Allgemeingültigen mit dem gattungsmässig Allgemeinen wird besonders durch seine Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile gekennzeichnet. Der transzendentale Empirismus trennt, wie wir später uns überzeugen werden, diese zwei grundverschiedenen Begriffe sorgfältig voneinander. Er legt nicht nur den Wahrnehmungsurteilen eine allgemeine

der Kausalität sah Kant eine „allgemeine Regel", er unterschied sie nicht von der Gesetzmässigkeit. Nur in einem allgemeinen Gesetze erblickte er den kausalen Zusammenhang, und insofern bewegte er sich trotz seiner Entdeckung doch in den Bahnen der alten rationalistischen Tendenz.

Diesem transzendentalen Rationalismus Kants, der auf Einflüsse des vorkritischen Rationalismus zurückzuführen ist, wollen wir die transzendental-empiristische Auffassung gegenüberstellen, die das Problem des Individuellen geradezu in den Vordergrund schiebt, es transzendental behandelt und insofern mit Hilfe des Individuellen die Objektivität nicht nur nicht untergräbt, was die vorkritischen Empiristen getan haben, sondern sie sogar noch mehr befestigt. Nur von diesem Standpunkte aus gewinnt der Begriff der individuellen Kausalität überhaupt einen Sinn. Aus einer contradictio in adjecto wird er zu einem Grundstein der Wahrheit.

Was ist aber der transzendentale Empirismus? Hat es überhaupt einen Sinn, von einem transzendentalen Empirismus und Rationalismus zu reden? Hat Kant nicht diese vorkritische Alternative für immer aufgehoben? Rationalismus und Empirismus als Lehrbegriffe sind gewiss von Kant aufgehoben, und wenn wir diese Termini trotzdem noch gebrauchen, so haben wir keine einheitlichen Theorien im Auge, sondern Neigungen, Sympathien, das aus einem allgemeinen Begriffe nicht zu ersehende historische Element, welches als Motiv dieser oder jener bestimmten Kantauffassung wirkt.

Das Charakteristische des vorkritischen Rationalismus bestand darin, dass er das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten wollte. Das Allgemeine galt ihm als das Wertvolle, zugleich als das einzig Wahre, weil es auf dem Verstande allein beruht. Das Allgemeine war für ihn auch das Einfachste, das, was das Komplizierte, das Sinnliche in sich begreift. Dieses Sinnliche aber, die Wirklichkeit, galt ihm als das Wertlose, als das die Wahrheit störende Element. — Der vorkritische Empirismus dagegen wollte das Allgemeine aus dem Besonderen ableiten. Die blosse Tatsache galt ihm als das einzig Sichere, als das einzig Wahre.

Gültigkeit bei, sondern stellt auch z. B. die Frage nach der allgemeingültigen Seite der s. g. Geschmacksurteile, die in ihrer Einmaligkeit und Besonderheit jedem Allgemeinen so entgegengesetzt zu sein scheinen. Vgl. Kroner, Über die logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. 1908. S. 53 f., 68 f.

Das Allgemeine war für ihn nur eine wahrscheinliche Hypothese, Produkt einer komplizierten Abstraktion. Und das Einfachste, das Wertvollste schien ihm die empirische individuelle Wirklichkeit zu sein. — Beide: der vorkritische Rationalist und der vorkritische Empirist hielten eigentlich an demselben Begriff des Allgemeinen fest. Es war das gattungsmässig Allgemeine.[1]) Die Allgemeinheit der Gattung, die mehrere Arten unter sich hat, das Allgemeine im Sinne des mehreren Objekten Gemeinsamen wurde dabei gemeint. So sehen wir: das Problem des Allgemeinen war das Grundproblem der vorkritischen Zeit. Den ganzen Gegensatz zwischen beiden Richtungen kann man schliesslich auf die verschiedene Beurteilung des Allgemeinen zurückführen.

Demgegenüber hat Kant einen ganz neuen Begriff des Allgemeinen aufgestellt: den der apriorischen Allgemeinheit, den er durch das Wort „überhaupt"[2]) bezeichnete. Die Wahrheit ist mit der Allgemeinheit verbunden. Aber dieses Allgemeine ist wahr, nicht weil es das Besondere in sich begreift, oder weil es aus dem Besonderen abgeleitet ist, sondern weil es auf den notwendigen und allgemeingültigen Voraussetzungen beruht, ohne welche die sichersten allgemeinsten Sätze der Wissenschaft, wie auch die gemeinsten empirischen Wahrheiten unmöglich sind. Der ganze Sinn dieser Allgemeinheit besteht in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, mit welcher alle Subjekte verschiedene apriorische Begriffe anerkennen sollen, die bei allen wahren all-

1) Kroner, a. a. O. S. 45 bezeichnet die Allgemeinheit des Rationalismus als syllogistische. Wir ziehen den Ausdruck „gattungsmässig" vor, da in ihm der subsumptionelle und methodologisch-monistische Charakter dieser Auffassung besonders scharf hervortritt. Die „syllog. Allgemeinheit" ist eigentlich nur eine Art der gattungsmässigen.

2) In der Kr. d. r. V. begründet Kant die Erfahrung überhaupt. Die Grundsätze der Analytik antizipieren die Wahrnehmung überhaupt, die Anschauung überhaupt wird durch sie axiomatisch konstituiert, und endlich ist es das Bewusstsein überhaupt, das den Gipfel der theoretischen Philosophie, die höchste Einheit, die Apperzeption ausmacht. Diesen terminologischen Sinn des Wortes „überhaupt" (bei Kant und Fichte) hebt Lask (Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, S. 107 f.) hervor. Eine genau ins philologische gehende Untersuchung der Bedeutung des „überhaupt" gibt Amrhein, Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt 1909. S. 53 f. Das Ergebnis seiner Untersuchung (S. 68) scheint uns aber nicht das Charakteristische der Kantischen Meinung zu treffen. — Die genauere Bestimmung der transzendentalen Allgemeinheit wird im III. Abschnitt des 3. Kapitels gegeben.

gemeinen und besonderen Urteilen über Objekte vorausgesetzt werden.

Was ist aber diese Allgemeinheit genauer? Ist sie überall zu finden, oder ist sie vielleicht nur an einigen Urteilen vorhanden, etwa stets mit der gattungsmässigen Allgemeinheit verbunden? Das ist die Fragestellung, welche der kritische Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus einschliesst. — Die vorkritische lautet: was ist der Träger der Wahrheit — das Allgemeine oder das Besondere? Die kritische lautet: was ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit — das gattungsmässige Allgemeine oder das Besondere? Oder: ist mit der apriorischen auch die gattungsmässige Allgemeinheit notwendig verbunden? Diese Fragestellung, auf welche zwei in ihrer Konsequenz typische Antworten gegeben werden können, erfährt weiter folgende Umbildung. Was ist der Träger der Wahrheit: das verstandesmässige Allgemeine oder das sinnliche Besondere? Ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit das gattungsmässige Allgemeine oder nicht? Wie verhält sich das Gebiet des Apriori zu dem der Empirie? Das ist die letzte Umbildung der ganzen Fragestellung.

Der transzendentale Rationalismus, dessen typischer Vertreter H. Cohen ist,[1]) verknüpft die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen. Weil das Charakteristische der gattungsmässigen Allgemeinheit darin besteht, dass sie das Besondere in sich begreift, so sieht der Rationalismus, wie schroff er auch das Apriori der Empirie gegenüberstellen mag, im Apriori gewissermassen die oberste Empirie, die wahren obersten Gesetze über die Wirklichkeit. So ist nach ihm zwischen beiden Gebieten — dem des Apriori und dem der Empirie — ein Übergang möglich: das niederste Apriori trifft sich mit der höchsten Empirie, oder das eine geht sogar allmählich in die andere über. Der Rationalist also will und kann nicht zwischen verschiedenen Arten des Allgemeinen unterscheiden: er begreift überhaupt nicht die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung, er hält sie für unnötig, für überflüssig. Weil er das gattungsmässige Allgemeine bevorzugt, so ist der Rationalist notwendig methodologischer Monist und Naturalist. Die Wissenschaft

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885. Kants Begründung der Ethik 1877. Kants Begründung der Ästhetik 1889. Logik des reinen Denkens 1902. Ethik des reinen Willens 1904. Vgl. auch A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie 1876. Kants Teleologie 1874.

ist für ihn die mathematische Naturwissenschaft, die Wirklichkeit steht für ihn am Ende einer allmählichen Reihe der Spezifikation, welche mit den reinsten und allgemeinsten apriorischen Sätzen beginnt, um über die niedrigsten apriorischen und obersten empirischen Gesetze zu der gemeinsten Erfahrung, zur Wirklichkeit hinunter zu steigen.[1]) Diese Reihe ist dabei insofern homogen, als sie eine Erkenntnisreihe bedeutet: alle Stufen sind gleichsam Erkenntnisse, obzwar Erkenntnisse verschiedener Gültigkeit.[2])

Ganz anders der transzendentale Empirismus.[3]) Dieser trennt beide Gebiete, das des Apriori und das der Empirie, möglichst scharf von einander. Das Apriori geht nicht allmählich in die Empirie über, sondern zwischen dem niedrigsten Apriori und einem obersten empirischen Gesetz besteht keine geringere Kluft als zwischen einem reinsten apriorischen Satz und dem gemeinsten Sinneseindruck. Eine ganz andere Methode, ganz andere Begriffe kennzeichnen die Wissenschaft vom Apriori — die Philosophie. Sie kann garnicht mit der empirischen Wissenschaft in Streit geraten, weil ihr Gebiet, ihre Problemstellung mit der der empirischen Wissenschaft garnicht zu vergleichen ist. Kants Entdeckung tritt bei dieser Auffassung in den Vordergrund. Es ist wirklich ein ganz neues Reich, das er entdeckt hat, ein Gebiet

1) Nach „Kants Theorie der Erfahrung" könnte man diese Reihe so schematisieren: apriorische Anschauungsformen — Mathematik — apriorische Grundsätze — mathematische Naturwissenschaft — apriorische regulative Prinzipien — Naturbeschreibung — Dinge. Zu jeder folgenden Art der Wissenschaft gehört eine neue Art des Apriori als ihre „Methode", sie wird aber konstituiert durch alle vorhergehenden Arten des Apriori und der Wissenschaft. Vgl. z. B. S. 590: „Grundsätze sind die Grundlagen der Naturgesetze . . . Die Naturgesetze objektivieren sich in den Kräften, und in diesen die Dinge der Natur", S. 574 u. a.

2) Den historischen Kant, welcher unserer Ansicht nach mehr der Cohenschen Auffassung entspricht, lassen wir hier beiseite. Im Folgenden werden wir Gelegenheit haben, auf Kants Rationalismus genauer einzugehen. Allgemeines siehe bei Lask, ibid. S. 1—14, 26—56 u. a. Kroner, ibid. 2. Teil. Zschocke, Kants Lehre vom Schematismus (Kantstudien, Bd. XII). Als methodologischen Monismus vertritt den Kritizismus A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. 1908.

3) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie 1909 (Kantstudien, Bd. XIV). Der Gegenstand der Erkenntnis 2. Aufl. 1904. Geschichtsphilosophie 1907 („Philosophie im Beginn des 20. Jahrh." 2. Aufl.). Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896—1902. Lask, op. cit.

der Voraussetzungen, die von jedem, der ein wissenschaftliches Urteil fällt, eine ethische Handlung vollzieht, oder ein ästhetisches Wohlgefallen empfindet, implicite anerkannt werden, und die jetzt nur aufgedeckt und ins Bewusstsein gebracht werden müssen. Und weil eben die Philosophie eine Wertwissenschaft ist, kann sie den radikalsten Forderungen des empirischen Realismus, der die Grenzen seines Gebietes gut versteht, Genüge tun. — Aber nicht nur deswegen erhebt diese Auffassung den Anspruch auf den Namen des Empirismns, sondern hierzu gehört noch eine philosophiegeschichtliche Tradition. Sie kann nämlich alle diejenigen Probleme in sich aufnehmen, die für den unkritischen Empirismus charakteristisch sind, und ihre Lösung auf dem Boden des Kritizismus versuchen. — Der Begriff der Voraussetzung als eines Wertes ist der Grundbegriff dieser Auffassung. Die apriorische Allgemeinheit eines Wertes ist mit der gattungsmässigen eines allgemeinen Begriffs nicht mehr verknüpft. So wird die Möglichkeit gegeben, das Problem des Individuellen transzendental zu behandeln, — die apriorische Voraussetzung der individuellen Erkenntnisgebilde aufzusuchen. Das Individuelle, sei es ein individueller Begriff der Geschichte oder eine individuelle Wirklichkeit, kann ebenso transzendental begründet werden, wie die gattungsmässig allgemeinen Begriffe z. B. der Naturwissenschaft. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich nicht von einander. Das Apriori steigt nach unten in die individuellsten Wirklichkeitsgebilde, in die unaussagbaren Tiefen einer blossen Gegebenheit, und dementsprechend steigt das empirische Moment höher auf die Höhen der abstraktesten allgemeinen Begriffe. Ja, sogar die im Munde vorkritischer Empiristen so hoffnungslos plump klingende Behauptung des „empirischen Ursprunges" der Mathematik,[1]) bekommt wieder ihren guten Sinn, denn für den transzendentalen Empiristen bedeutet auch die Mathematik, der apriorischen Philosophie gegenüber, eine „Seinswissenschaft",[2]) wenn auch das „Sein", das sie behandelt, nicht das Sein der empirischen Wirklichkeit ist.

1) So z. B. Mill (System der Logik, 3, 21, § 3). Vgl. Saenger, J. St. Mill III, 9, 10. Es ist interessant zu bemerken, dass der feinste aller dogmatischen Empiristen Hume dieser Behauptung entgehen wollte durch den Hinweis auf den analytischen Charakter der mathematischen Erkenntnis. Durch die Aufzeigung des synthetischen Charakters der Mathematik in der Kr. d. r. V. hat Kant zur Zerstörung des alten Gegensatzes zwischen Rationalismus und Empirismus am meisten beigetragen.

2) Vgl. Rickert, Zwei Wege d. E., S. 35 f.

Innerhalb der wirklichen Erkenntnis — weil das Gebiet des Apriori keine eigentliche „Erkenntnis“ ist — ist so einigermassen wieder eine Homogeneität errichtet. Die abstraktesten, die obersten Gesetze der Naturwissenschaft sind ebenso empirisch, wie ein dumpfer Sinneseindruck, dessen Gegebenheit behauptet wird. Und dieser kann ebenso objektiv gedacht und damit auch transzendental begründet werden, wie jene allgemeinsten Gesetze. Für den Empirismus ist also die Unterscheidung zwischen beiden Arten der Allgemeinheit eine Lebensfrage, während der Rationalist dagegen die Notwendigkeit einer solchen nicht einsieht. Das Verhältnis beider Gegner ist insofern ein ungleiches, und der Empirismus ist besser dran, als in der vorkritischen Zeit. Damals war er es, der diejenigen Fragen einfach ignorierte, die der Rationalismus schon ahnte: das Aprioriproblem. Jetzt ist es der Rationalismus, der die neuen Probleme ignoriert. Diese neuen Probleme sind eben diejenigen, welche die moderne empiristische Richtung mit sich brachte: das Problem einer Wirklichkeit, die das blosse Material aller Wissenschaften ausmacht, die von jeder „Introjektion“ frei ist, durch keine menschliche Betrachtungsweise, durch keine Begriffe berührt ist. Dieses Problem des ursprünglich Irrationalen, das Avenarius gestellt hat, will der transzendentale Empirismus in ein transzendentales Problem verwandeln: er fasst es als Problem einer „objektiven Wirklichkeit“, die weder physisch noch psychisch ist.[1])

Diese Wirklichkeit kann unmittelbar transzendental begründet werden und nicht durch die Vermittelung der Formen der Wissenschaft. Sie hat ihr eigenes Apriori, sie steht am Anfange der Reihe und nicht an deren Ende, wie es der Rationalist meint, welcher, um zur Wirklichkeit vorzudringen, das ganze Gebäude der Wissenschaft braucht. Das mit dieser letzten Tendenz ver-

1) Rickert, Gegenstand, S. 186 f., 217 f., Avenarius und Mach sehen auch in dem psycho-physischen Gegensatze eine Art von Wirklichkeitsbearbeitung. Vgl. auch Avenarius' Kampf gegen den Weltbegriff („Der menschliche Weltbegriff“. 2. Aufl. 1905). Als die grösste allumfassende Abstraktion, als der allgemeinste Gattungsbegriff vom „Sein überhaupt“ wird dieser bei Avenarius vollständig aufgelöst. Der transzendentale Empirismus erkennt diese Kritik vollständig an, er löst „den Weltbegriff“ als den allgemeinsten Gattungsbegriff vom Sein („Seinsbegriff“) auf, dabei verwandelt er ihn aber in einen transzendental-Allgemeinen „Wertbegriff“ (eine apriorischen Voraussetzung) und behauptet so seine Berechtigung. Siehe später S. 14 f.

bundene Streben, überall eine Abstraktion, eine begriffliche Umdeutung der ursprünglichen und in ihrer Irrationalität unzugänglichen Wirklichkeit zu suchen, wird auch ins Transzendentale übersetzt. Wer ist der Träger der Wahrheit? lautete die vorkritische Fragestellung. Die blosse Tatsache, antwortete der vorkritische Empirist. Wer ist der Träger der apriorischen Allgemeinheit? fragt die kritische Kontroverse. Jedes Urteil, das ganze Gebiet des Seins, die einzelne Tatsache und der allgemeine Begriff über das Sein, sagt der kritische Empirismus. Aber im Gebiete des Apriori selbst müssen wir Unterschiede machen: das Apriori, das die Wirklichkeit konstituiert, liegt viel tiefer, als das Apriori der Wissenschaft.[1]) Nur dieses Apriori ist einheitlich, ausschliesslich, überall zu finden. So erfährt das vorkritische Dogma: die blosse Tatsache ist die Trägerin der Wahrheit[2]) — seine transzendentale Übertragung.

Mit dieser Tendenz verknüpft der kritische Empirismus noch die für jeden Empirismus charakteristische positivistische Tendenz, den Standpunkt der Immanenz durchzusetzen. Das Gebiet des Seins ist homogen, also gibt es kein transzendentes Sein, sagt der Empirist. Das Gebiet des Seins ist homogen, also gibt es kein transzendentes Sein, weil alles Sein in gleicher Weise auf einem Sollen begründet ist, fügt der kritische Empirist hinzu. Und dieses Sollen gilt unabhängig vom Sein, so dass es transzendent genannt werden kann. — So, sehen wir, nimmt der kritische Empirismus alle Probleme des modernen empiristischen Gedankens in sich auf: er versucht sie ins Transzendentale zu transponieren und ihnen eine entsprechende kritische Lösung zu geben.

Erst auf diesem transzendental-empiristischen Boden gewinnt unser Begriff der individuellen Kausalität seinen guten Sinn. Die Notwendigkeit ist wohl mit dem Allgemeinen verbunden, aber diese transzendentale Allgemeinheit, auf welcher die Notwendigkeit eines

---

1) Rickert, Gegenstand, S. 211 ff. nennt das Apriori der Wirklichkeit konstitutive Formen, das der Wissenschaft — methodologische.

2) Für den vorkritischen Empiristen freilich ist dieser Ausdruck nicht ganz adäquat: er würde sogar sagen, dass die blosse Tatsache die Wahrheit selbst ist und nicht ihre Trägerin, insofern bringt unsere Formulierung schon den Standpunkt des kritischen Gegensatzes herein. Da wir aber hier keine historische Analyse, sondern eine systematische Konstruktion vornehmen, so scheint uns, dass ein solches Hineinbringen moderner Gesichtspunkte berechtigt ist.

kausalen Zusammenhanges beruht, braucht nicht mit der gattungsmässigen Allgemeinheit verknüpft zu sein. Die Kausalität ist mit der Gesetzmässigkeit nicht identisch. Die Gültigkeit eines kausalen Zusammenhanges beruht nicht auf der Möglichkeit seiner Subsumption unter das allgemeine Gesetz. Ja, sind nicht vielleicht auch solche individuellen kausalen Zusammenhänge denkbar, die jeder Subsumption unter ein allgemeines Gesetz spotten? Ohne auf diese Frage schon jetzt einzugehen, können wir doch sagen, dass wenigstens als Probleme — und das geht uns hier allein an — alle diese Möglichkeiten vorhanden sind. Insofern ist die auf Grund der allgemeinen von uns oben kurz skizzierten transzendental-empiristischen Auffassung des Kritizismus vollzogene Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit[1]) die Voraussetzung unserer eigenen Problemstellung. In der Gesetzmässigkeit sieht Rickert eine methodologische Form, d. h. eine Form, die nur bei besonderer wissenschaftlicher Betrachtung der Wirklichkeit wesentlich wird. Sie ist die Form der begrifflichen Welt der Wissenschaft und nicht die konstitutive Form der Wirklichkeit selbst.[2]) Dem Gesetze eine konstitutive Bedeutung, d. h. Wirklichkeitsgehalt zuzuschreiben, heisst den methodologischen Monismus, und zwar den naturalistischen behaupten, in dem die wissenschaftlichen Begriffe, d. h. Produkte einer möglichen Betrachtung der Wirklichkeit zur Wirklichkeit selbst hypostasiert werden.[3]) Der trans-

---

1) Rickert, Gegenstand, S. 212 ff.

2) Das Gegenteil behauptet der „methodologische Rationalismus", der eine Art des transzendentalen bildet. Ihn vertreten Riehl, Der philos. Kritizismus, Kausalität und Identität (Vierteljahrschr. für wiss. Philos. I. Jahrg., S. 372 ff.) und Aster, Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes in „Psychologischen Untersuchungen", herausg. von Th. Lipps. 1. Bd. 2. Heft. 1907. In allen diesen Schriften wird die Kausalität mit der Gesetzmässigkeit ohne weiteres identifiziert. Zugleich wird sie auch mit der Identität aufs engste verknüpft.

3) In dieser Form liegen die Reste des Rationalismus bei Windelband vor (Präludien, 3. Aufl. 1907, S. 308 f., Vom System der Kategorien 1900, S. 57 f.) und Bubnoff, Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion (Kantstudien, XIII). Die in dieser Schrift an Rickerts Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen geübte Kritik ist insofern als verfehlt anzusehen, als sie auf einer Verwechselung der Rickertschen Unterscheidung mit der Windelbandschen (konstitutive und reflexive Formen), welche mit der ersteren garnicht zusammenfällt, beruht.

zendentale Empirismus will eben alle Reste dieses metaphysisch gefärbten Begriffsrealismus zurückweisen.

Es ist leicht einzusehen, dass es dem transzendentalen Empirismus auf diesem Boden gelingt, das alte empiristische Problem der Induktion wieder aufzunehmen und ihm die entsprechende transzendentale Lösung zu geben. Die Induktion ist eben nur eine Art der begrifflichen Wirklichkeitsbearbeitung (in Rücksicht auf das Allgemeine). Das Gesetz ist insofern Produkt der Induktion, wie es auch Hume behauptete. Seine Gültigkeit beruht aber nicht auf einer psychologischen Tatsache, wie dieser meinte, sondern auf verschiedenen methodologischen Formen der wissenschaftlichen Wirklichkeitsbearbeitung, die alle Wertbegriffe sind. Der Kausalität gegenüber ist die Gesetzmässigkeit etwas sekundäres, d. h. ein Gesetz ist zwar immer ein Kausalgesetz, eine allgemeine Kausalität, aber ein einmaliger Kausalzusammenhang braucht als solcher noch nicht ein Gesetz zu sein.[1])

Wir sehen: auf dem Boden des transzendentalen Empirismus ist das Problem der individuellen Kausalität nicht nur berechtigt, sondern geradezu notwendig. Bevor wir aber zu einer näheren Charakterisierung unseres Problems übergehen, wollen wir die wichtigsten Besonderheiten des transzendentalen Empirismus kurz zusammenfassen.[2])

a) Erstens bedeutet der transzendentale Empirismus eine strenge und konsequente Durchführung des Standpunktes der Immanenz, er leugnet also jede transzendente Realität, und in diesem Sinne deutet er auch alle Kantischen Begriffe, die in dieser Hinsicht verdächtig sind: er schafft also alle Überreste des dogmatischen Realismus weg.

b) Dann führt unsere Auffassung als empiristische Auffassung einen Kampf gegen die Reste des Rationalismus bei Kant, die besonders in der Nichtunterscheidung der apriorischen und gattungsmässigen Allgemeinheit zu merken sind. Dabei bekämpft sie auch den methodologischen Monismus und

1) Aus diesem Grunde unterscheidet Rickert zwischen „Kausalgesetz" und „Grundsatz oder Prinzip der Kausalität". Rickert, Gegenstand, S. 212 f., Grenzen, S. 412 f.

2) Diese Rekapitulation will auch ausdrücklich zeigen, welche Tendenzen des historischen Kant der transzendentale Empirismus bekämpft. Sie wird also zeigen, welchen „Schritt über Kant hinaus" dieser letzte gemacht hat.

Naturalismus Kants, und indem sie die empiristischen Forderungen ins Transzendentale transponiert, hebt sie das Problem des Individuellen und das der objektiven Wirklichkeit hervor.

c) Drittens geht mit dieser Trennung der verschiedenen Arten der Allgemeinheit das Streben zusammen, das Gebiet des Apriori von dem der Empirie auf das schärfste abzusondern, das prinzipiell homogene Reich des Sollens dem prinzipiell homogenen Reiche des Seins gegenüber zu stellen, was durch den Begriff der Philosophie als einer Wertwissenschaft, die jeder empirischen Seinswissenschaft gegenübersteht, erreicht wird. Ein Übergang vom theoretischen Apriori zur theoretischen Erkenntnis, die immer nur empirisch sein kann, wird geleugnet; das theoretische Apriori wird als dem praktischen und anderen Arten des Apriori analog betrachtet. In allen ihren Gebieten benutzt die Philosophie eine einheitliche Methode, und überall sind die philosophischen Begriffe prinzipiell ähnlich: sie alle besitzen nur eine apriorische Allgemeinheit. Weil historisch diese Tendenz von der Ethik ausging und als Theorie vom Primate der praktischen Vernunft bekannt wurde,[1]) so hat man diese Tendenz auch als Ethisierung bezeichnet und darin ein Streben nach Parallelisierung aller Wertgebiete erblickt.

d) Indem der transzendentale Empirismus die Philosophie als Wertwissenschaft von der empirischen Seinswissenschaft scharf trennt, wendet er sich natürlich auch gegen den Psychologismus, der die Gesichtspunkte einer Seinswissenschaft in der Philosophie durchsetzen will. Deswegen versucht der transzendentale Empirismus alle Kantische Begriffe in möglichst anthipsychologistischem Sinne zu deuten.

Als Resultat aller dieser Tendenzen müssen wir hier den neuen Begriff der Anschauung erwähnen, der von dem Kantischen, an dem psychologistischen Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Verstand orientierten Begriffe der Anschauung grundsätzlich

---

1) Diese Tendenz, die Philosophie als Wertwissenschaft von den Seinswissenschaften möglichst reinlich zu trennen und insofern die formale wertwissenschaftliche Wahrheit von der seinswissenschaftlichen Wahrheit (besonderer empirischer Disziplinen, die ja auch relativ sein kann) unabhängig zu machen, hängt mit dem formalen Charakter der wertwissenschaftlichen Betrachtung zusammen. Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien, XIV.

verschieden ist. Die Anschauung ist die objektive Wirklichkeit, die ebenso wie die Begriffe durch verschiedene Formen (Kategorien) konstituiert ist: Kausalität, Dinghaftigkeit, Raum- und Zeitformen. In Bezug auf ihre Gegebenheit unterscheidet sie sich von den Begriffen in keiner Weise. Im transzendentalen Sinne wird Gegebenheit zu einer allgemeinsten Kategorie,[1]) die überall zu finden ist: im Formbestande einer Anschauung und in dem des methodologischen Begriffs — in dieser Hinsicht unterscheidet sich die Anschauung nicht vom Begriffe. Die Allgemeinheit dieser Kategorie behauptet nur die Homogeneität des Seins (also den Standpunkt der Immanenz) und zugleich auch die Notwendigkeit der Begründung dieses homogenen Seins durch das transzendente Sollen (also den transzendentalen Standpunkt). Psychologisch aber sind die Anschaung und der Begriff auch in gleicher Weise gegeben, oder nicht gegeben — im Bewusstsein eines empirischen Subjekts. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich wieder nicht in Bezug auf ihre Gegebenheit. — So wird die alte empiristische Forderung, die Anschauung und den Begriff als homogen zu betrachten, ins Transzendentale übertragen. Somit werden auch die Reste dieser rationalistisch-psychologistischen Unterscheidung zwischen der Anschauung, die rezeptiv und gegeben ist, und dem Begriffe, den die Spontaneität und Aufgegebenheit charakterisieren, ganz überwunden.[2]) — Was diese objektive identische Anschauung, die dem seinswissenschaftlichen Begriffe gegenüber die logische Priorität besitzt, von letzterem unterscheidet, ist ihre unübersehbare Mannigfaltigkeit, so dass aus der Notwendigkeit ihrer Überwindung gerade die logische Leistung des Begriffs zu verstehen ist. Der unendlichen Anschauung gegenüber ist diese begriffliche Welt der Wissenschaft ein Korrelatgebilde für das endliche erkennende Subjekt. Indem der transzendentale Empirismus diese Unterscheidung zwischen der begrifflichen Welt der Wissenschaft und der „anschaulichen"[3]) Welt der objektiven Wirklichkeit bis aufs äusserste treibt, bekämpft er alle Reste des Begriffsrealismus, und auch jede Metaphysik, welche, verknüpft mit dem dogmatischen Realismus, schliesslich dem Begriffsrealismus ihr Dasein verdankt, indem sie Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert. Die Art, wie der transzendentale Empirismus die Termini „Anschauung"

1) Rickert, Gegenstand, S. 166 f.
2) Vgl. dazu die trefflichen Ausführungen Zschockes, ibid.
3) Siehe unten Kapitel 2.

und „Begriff“ gebraucht, lässt vermuten, dass auch im Sinne dieser beiden Begriffe eine Verschiebung eingetreten ist. Und in der Tat, durch die Trennung beider Arten der Allgemeinheit musste eine Differenzierung im Sinne beider Begriffe eintreten. Anstatt des alten Gegensatzes der subjektiven Anschauung und des objektiven Begriffs tritt jetzt ein Gegensatzpaar: Wert- oder Formbegriff — Anschauung als blosser Inhalt und Seinsbegriff — Anschauung als mannigfaltige Wirklichkeit. Der Formbegriff besitzt die transzendentale Allgemeinheit und kann nicht nur die allgemeinen, sondern auch die individuellen Begriffe und sogar die individuelle Wirklichkeit konstituieren. Das ist das Apriori, der Verstandesbegriff Kants, und vielleicht das, was der Begriff als Träger der Objektivität im Sinne der grossen griechischen Denker im Grunde leisten sollte. Diesem Begriffe als dem Träger der logischen Dignität steht die Anschauung im Sinne des ungeformten Inhaltes gegenüber. Das ist die Empfindung Kants und das Sinnliche der dogmatischen Philosophie. — Auf diesem Grundgegensatze beruhend, durch ihn begründet, hebt sich ein anderer Gegensatz empor, welchen wir oben genauer charakterisiert haben. Ihn konstituiert auf der einen Seite der Seinsbegriff, der allgemeine Begriff der Naturwissenschaft, der Gattungsbegriff, welchen Plato so gewaltsam mit dem Wertbegriffe als dem Träger der logischen Dignität verschmolzen hat, und den auch Kant[1]) teilweise mit diesem letzten verknüpfte, und der individuelle Begriff der Geschichte, welcher überhaupt bis jetzt noch ganz unbekannt blieb. Als Gegensatz zu diesem Seinsbegriffe steht auf der anderen Seite die Anschauung als unendlich mannigfaltige Wirklichkeit in dem oben erörterten Sinne. Beide — Seinsbegriff und anschauliche Wirklichkeit — sind in gleicher Weise aus dem „Wertbegriffe“ und dem „Inhalte“ zusammengesetzt. Beide sind schon im Gebiete der logischen Objektivität enthalten, und insofern sind beide schon durch den Wertbegriff konstituiert. Aus dieser Verdoppelung der Begriffe der Anschauung und des Begriffs ist auch die terminologische Verwirrung und manche terminologische Kuriosität zu verstehen. So ist z. B. der Begriff vom Standpunkte des transzendentalen Empirismus ein Urteilsprodukt.[2]) Andererseits aber

1) Trotz Kants Begriff der „Anschauungsform“, der „formalen Anschauung“, der „synthesis speziosa“ ist Kants Rationalismus nicht anzuzweifeln.

2) S. Grenzen, S. 55 f., 99 f. Auch: Zur Lehre von der Definition. 1888.

spricht man von den „begrifflichen“ Elementen jedes Urteils. Es ist klar, dass im ersten Falle der Seinsbegriff, im zweiten — der Wertbegriff zu verstehen ist, auf welchem jedes Urteil beruht. In diesem Sinne der formalen Begründung, welche gleichfalls dem aus Urteilen bestehenden seinswissenschaftlichen Begriffe und der „Anschauung“ als Wirklichkeit zukommt, muss man auch die paradoxe Behauptung Rickerts[1]) verstehen, dass erkenntnistheoretisch die objektive Wirklichkeit als ein Urteilskomplex aufzufassen ist.

1) S. Rickert, Gegenstand, S. 197, 199. Vgl. auch Hörth, Zur Problematik der Wirklichkeit, 1906, S. 17.

Kapitel 1.

Die historische Kausalität. — Der historische Idealismus und der historische Begriffsrealismus.

„Idealismus und Positivismus fordern einander zur Ergänzung.“ Münsterberg.

I. Das Problem der historischen Kausalität.

Die Tendenzen des transzendentalen Empirismus, die in der Einleitung flüchtig charakterisiert sind, haben, wie wir gesehen, unsere Problemstellung ermöglicht und sogar bedingt. Dieselben Tendenzen werden uns jetzt die Richtung geben, in welcher wir unser Problem zu lösen versuchen. Es gilt jetzt, die allgemeinen Tendenzen und Motive, die wir oben angedeutet haben, auf unser spezielles Problem anzuwenden und dafür fruchtbar zu machen.

In Rücksicht auf das Problem der Kausalität war die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit von besonderer Bedeutung, welche ihrerseits nur als Spezialfall der allgemeineren Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen anzusehen ist. Die ausschlaggebende Tendenz dabei ist die Bekämpfung des naturalistischen Monismus, der die Alleinherrschaft der Naturwissenschaft proklamieren will, und des mit ihm verbundenen Begriffsrealismus, der die Formen der Wissenschaft von den Formen der Wirklichkeit nicht unterscheidet und insofern die Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert. — Dieselbe Tendenz, die wir oben in der Methodenlehre der Naturwissenschaft vertreten sahen, wollen wir hier in der Logik der Geschichte zur Geltung bringen. Denn nicht weniger monistisch und metaphysisch als der naturwissenschaftliche Begriffsrealismus ist auch der historische Begriffsrealismus, der die begrifflichen historischen Gebilde zu Wirklichkeiten hypostasiert. Wir müssen nämlich untersuchen, ob die historische Kausalität, an die man zunächst denkt, wenn man von einer individuellen Kausalität redet, eine methodologische oder konstitutive Kategorie ist, ob die Kausalität überhaupt zur Geschichte gehört und nicht vielmehr von der Geschichte ignoriert wird, wie es

manche meinen. Indem wir mit der historischen Kausalität beginnen, verfolgen wir nur eine der charakteristischen Tendenzen des transzendentalen Empirismus, die darauf abzielt, in einer logischen Untersuchung von den tatsächlich vorhandenen, uns historisch gegebenen Wissenschaften auszugehen, und in dieser Hinsicht kann man das Problem der individuellen[1]) Kausalität zunächst nur an die Geschichtswissenschaft anknüpfen.

Die erste Frage, die uns zu unserem Problem führt, ist also die, ob die Kausalität eine geschichtliche Kategorie ist, und wie es mit der Ansicht steht, welche in der Geschichte eine rein „teleologische" Wissenschaft sehen will. Auch diese Frage gehört schliesslich zu den Voraussetzungen unserer Problemstellung, und wir werden auch hier an die Lösung anknüpfen, welche ihr Rickert[2]) gegeben hat.

Den beiden entgegengesetzten Ansichten, der einen, die jede Kausalität in der Geschichte negiert und die ausschliessliche Herrschaft der Teleologie in der Geschichte proklamiert (z. B. Münsterberg, Medicus), und der anderen, welche entweder die historischen Gesetze behauptet und die Geschichte zur Soziologie „erheben" will oder der Geschichte als zusammenhanglosem, jeder Notwendigkeit entbehrendem Material den wissenschaftlichen Charakter überhaupt abspricht (z. B. Adler), — zwei Auffassungen, die schliesslich beide auf derselben Voraussetzung beruhen (der Nichtunterscheidung zwischen Kausalität und Gesetzmässigkeit)[3])

---

1) Den Terminus „individuell" gebrauchen wir zunächst in seiner allgemeinsten Bedeutung, als Gegensatz zu „allgemein". Im Folgenden wird dieser Begriff sich differenzieren.

2) Im Folgenden lehnen wir uns vollständig an die Rickertsche Theorie der Geschichte an, welche er in seinen methodologischen Schriften begründet hat: Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung, 1902, und Geschichtsphilosophie in „Festschrift für Kuno Fischer" (2. Aufl. 1907), wo die Grundbegriffe noch schärfer und die Formulierungen noch präziser gefasst sind. Da es keinen Zweck hat, diese Ausführungen zu wiederholen, so verweisen wir den Leser auf diese Schriften. Hier werden wir nur solche Punkte hervorheben, welche für unser Problem von besonderer Bedeutung sind und bei Rickert nur angedeutet wurden, oder welche wegen ihrer nicht ganz scharfen Formulierung zu Missverständnissen geführt haben. Dabei werden wir die Theorie Rickerts gegen andere „verwandte" Ansichten ausdrücklich abgrenzen (das gilt besonders von Abschn. II dieses Kapitels).

3) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, 1900. Philosophie der Werte 1908. Medicus, Kant und Ranke 1903 (Kantstudien, Bd. VIII). Adler, Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft 1904.

— stellt Rickert eine dritte, die ganze obige Alternative aufhebende Ansicht gegenüber, welche auf den Begriff einer individuellen historischen Kausalität sich stützt, die von der Gesetzmässigkeit grundsätzlich verschieden und teilweise auch ihr entgegengesetzt ist. Unsere eigentliche Untersuchung beginnt erst dann, wenn wir nach dem Wesen, der logischen Bedeutung und der Definition der historischen Kausalität fragen. Diese Frage müssen wir im Geiste des transzendentalen Empirismus zu beantworten versuchen, der das Wesen einer wissenschaftlichen Form immer aus den Zielen der betreffenden Wissenschaften verstehen will. Dementsprechend müssen wir auch die ohnedem lange Reihe der Voraussetzungen unseres Problems noch etwas verlängern, damit dem Leser klar wird, was wir von der historischen Kausalität erwarten und fordern können.

Der wichtigste Punkt, auf den es hier ankommt, ist die Frage, inwiefern die Geschichte eine Wirklichkeitswissenschaft genannt werden kann, und was die Anschaulichkeit und Erlebbarkeit historischer Gegenstände bedeutet? Den beiden extremen Ansichten gegenüber — derjenigen, die eine mehr „objektivistische" Tendenz verfolgt und in der Geschichte eine „empirische Wirklichkeitswissenschaft" schlechthin sehen will (Simmel, Tschuproff),[1]) und einer anderen, die der Geschichte eine „subjektivierende" Bedeutung zuschreibt, um sie zugleich auch mit dem inneren „Erlebnis" und mit den philosophischen Wissenschaften aufs engste zu verknüpfen (Münsterberg) — werden wir die mittlere Ansicht gegenüberstellen, die im Werke Rickerts ihre Begründung gefunden hat, und die in der Geschichte einerseits eine empirische Wissenschaft sieht, andererseits aber eine auf Grund einer Wertbeziehung vollzogene begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit, die prinzipiell der Wirklichkeit ebenso fern steht wie die Naturwissenschaft.

Von diesem Standpunkte aus müssen wir unsere erste grundlegende Frage beantworten, was uns zu der folgenden Fragestellung führt: ist die historische Kausalität eine nur methodologische oder eine konstitutive, d. h. eine Wirklichkeitsform, und falls sie keine konstitutive Form sein sollte, wie

---

1) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. 1907. Tschuproff, Statistik als Wissenschaft 1906 (Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol. Bd. XXII).

unterscheidet sich die historische Kausalität von der entsprechenden Form der Wirklichkeit?

Damit wird die erste Aufgabe unserer Schrift gelöst, und vom Gange der Untersuchung selbst wird es abhängen, ob wir eine zweite Art der individuellen Kausalität, die also noch keine historische Kausalität ist, annehmen müssen oder nicht, und welche logische Bedeutung diese „individuelle“ Kausalität haben kann. Die besonderen Tendenzen, die wir bei der Lösung der Frage verfolgen werden, und welche schliesslich dieselben Tendenzen sind, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, und die für den transzendentalen Empirismus charakteristisch sind, werden wir an entsprechender Stelle angeben (Kapitel 2, Abschn. I).

Dann wird auch der Kreis der Probleme, die unsere Fragestellung berührt, und ihre Tragweite vollständig bestimmt werden. Aber schon jetzt ist es klar, dass es die wichtigsten Probleme der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie sind, welche in unserer Problemstellung zusammentreffen. Das Verhältnis der Teleologie zur Kausalität, das Wesen der Geschichte und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und schliesslich das Wesen des logischen Begriffs der Wirklichkeit selbst — alle diese Fragen sind mit unserem Problem der individuellen Kausalität aufs engste verknüpft. Das letzte Problem ist zugleich das, welches unsere vorläufige Problemstellung begrenzt. Denn, indem wir zum Begriffe der Wirklichkeit durchdringen, um die reinste Wirklichkeitsform der Kausalität zu erfassen, so verlassen wir schon den Boden der methodologischen Untersuchung, auf welchem das Problem der historischen Kausalität steht, und wenden uns einer erkenntnistheoretischen Spekulation zu.

II. Das Ziel der Geschichte.

Um das Wesen und die Leistung der logischen Form der historischen Kausalität zu verstehen, werden wir von dem Ziele der betreffenden Wissenschaft — der Geschichte — ausgehen. Dabei wird es, wie gesagt, nur auf einige besonders wichtige und streitige Punkte ankommen.

Die Geschichte ist eine der beiden Arten der begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Aus der Ohnmacht der allgemeinen Begriffe gegenüber der allmächtigen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, die die eigentliche Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffe

bildet, folgt nur teilweise die selbständige Bedeutung der Geschichte, die Berechtigung ihrer eigenen der Naturwissenschaft zu koordinierenden Ziele. Diese Ziele haben nämlich auch eine positive Bedeutung, nicht nur in Rücksicht auf die Ohnmacht der allgemeinen Begriffe. Denn das, was den naturwissenschaftlichen Begriffen unmöglich ist, das Abbilden der Wirklichkeit, ist auch der Geschichte versagt. Sie ist nicht in dem Sinne eine Wirklichkeitswissenschaft, wie Simmel[1]) sie nennt, der in ihr einen notwendigen Anhang für das Netz allgemeiner Begriffe sehen will. Die allgemeinen Begriffe gelten nach Simmel überall und immer ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Wirkung. Um diese ihre Wirkung zu verstehen, müssen wir die Existenz der Substanz annehmen, die man keineswegs aus diesen Naturgesetzen selbst deduzieren kann. Wenn wir aber diese einzige historische Tatsache wissen, dann können wir bei dem vollen Wissen sämtlicher Naturgesetze die gesamte Wirklichkeit konstruieren; dann wäre überhaupt unser Wissen vollendet. Weil dieses volle Wissen sämtlicher Naturgesetze uns versagt bleibt, so hilft uns hier die Geschichte mit ihrer Tatsachenkenntnis, indem sie die Lücke der unvollendeten Rekonstruktion ergänzt.

In demselben Sinne betrachtet auch Tschuproff[2]) die Geschichte als eine „ontologische" Wissenschaft. Dabei versucht er, diese „ontologischen" Wissenschaften, zu denen er z. B. auch die Statistik rechnet, mit Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse des sozialen Menschen zu begründen. Ohne auf diese „pragmatistische" Art der Begründung einzugehen, werden wir hier nur das Hauptgebrechen dieser Richtung zeigen, welche die selbstständige Bedeutung der Geschichte auf Grund der Beschränktheit der Naturwissenschaft beweisen will, und welche insofern in der Geschichte die Wirklichkeitswissenschaft καθ' ἐξοχήν sieht.

Dieser Ansicht fehlt unserer Meinung nach eine erkenntnistheoretische Begründung, ohne welche ein richtiges Verständnis des methodologischen Gegensatzes zwischen Geschichte und Naturwissenschaft unmöglich ist. Nur wenn wir den Begriff der objektiven Wirklichkeit als den des gemeinsamen Materials aller wissenschaftlichen Begriffsbildung erkenntnistheoretisch festlegen, können wir alle Reste des Begriffsrealismus überwinden und einen

1) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1. Aufl. 1892, S. 43, 3. Aufl. 1907, S. 102 ff.

2) a. a. O.

wirklich logischen Gegensatz aufstellen. — Der Grundfehler der obigen Ansicht besteht darin, dass sie einen ganz undifferenzierten Begriff des Individuellen oder des Einmaligen, bezw. des Allgemeinen gebraucht und insofern grundverschiedene Begriffe miteinander vermengt. Wir müssen nämlich zwischen drei Arten des Einmaligen unterscheiden, deren Verwechselung zu vielen Missverständnissen geführt hat. Einmalig ist die objektive Wirklichkeit und jeder ihrer Teile, wenn wir sie als Wirklichkeit, d. h. in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit denken. Etwas Einmaliges denken wir ferner auch dann, wenn wir z. B. von „Goethe", „Französische Revolution 1789" u. s. w., d. h. von einem individuellen[1]) historischen Begriffe reden. Und schliesslich: Einmaliges meinen wir auch dann, wenn wir an den auf Java einmal gefundenen und jetzt in London aufbewahrten Pithekanthropos[2]) oder auf das berühmte einmal geschehene Experiment von Foucault, überhaupt an eine experimentelle Wirklichkeit denken. Denn jedes Experiment als solches ist auch etwas Einmaliges.

Münsterberg[3]) hat insofern vollkommen Recht, wenn er sagt, dass auch die Naturwissenschaft fortwährend mit dem „Individuellen" arbeitet. Aber dieses „Individuelle" ist nicht das Individuelle der Geschichte, d. h. das eigentlich Individuelle. Es ist das Einmalige der Wirklichkeit, das unter dem Aspekt eines bestimmten Systems allgemeiner Begriffe steht. Im Gegensatz zur „reinen" Wirklichkeit ist dieses Einmalige endlich, übersehbar, es besteht aus einer bestimmten Anzahl von Elementen. Es ist vollkommen rationalisierbar, d. h. dieses Einmalige kann man immer erschliessen, auf Grund einer gegebenen Konstellation und der Kenntnis der dabei in Betracht kommenden Gesetze voraussagen, wie es auch tatsächlich bei jedem Experimente, in der Metereologie, in der Astronomie u. s. w. der Fall ist. Dass dabei keineswegs die „Wirklichkeit" vorausgesagt und erwartet wird, sondern eine auf Grund einer zu bestimmten Zwecken unternommenen Isolation[4])

---

1) Den Terminus „individuell" reservieren wir nur für historische Begriffe, da nur hier eigentlich von einer unteilbaren individuellen Einheit gesprochen werden kann. s. Rickert, Grenzen. Kap. 4, Abschn. 2.

2) Die materielle Richtigkeit des angeführten Beispiels geht uns hier natürlich nichts an.

3) Grundzüge der Psychologie, S. 109 f. Philos. d. W., S. 127 f.

4) Das Wesen des Experimentes als einer Isolation hat Rickert besonders eingehend erörtert. Grenzen, S. 404.

vollzogene Abstraktion von der Wirklichkeit, ist klar. Insofern bedeutet auch dieses Einmalige das Produkt einer bestimmten Begriffsbildung. Im Gegensatz aber zu den individuellen Begriffen der Geschichte, welche ein unersetzbares, unzertrennbares und einheitliches Einmaliges bilden, ist das Einmalige der experimentellen Wirklichkeit immer nur ein Exemplar eines Gattungsbegriffs, seine Einmaligkeit (wie z. B. im Falle des „Pithekantropos" u. s. w.) beruht auf den für die betreffende Wissenschaft ganz irrelevanten Gründen. Nur dieses Einmalige kann als ein Treffpunkt allgemeiner Gesetze angesehen werden. Die berühmte rationalistische Formel von Laplace gilt höchstens für dieses rationalisierbare Einmalige und nicht für die Wirklichkeit selbst, wie Laplace meinte. Das Wesen jedes Rationalismus besteht eben darin, dass er diese beiden Arten des Einmaligen verwechselt, in der Wirklichkeit nur die letzte Spezifikation der allgemeinen Begriffe sieht.[1]) In denselben Rationalismus verfällt auch die „ontologische" Auffassung der Geschichte, wie sie Simmel und Tschuproff vertreten. Sie verwechselt alle drei Arten des Einmaligen miteinander. Besonders klar ist dies bei Simmel. In seinem Begriffe der einzigen historischen Tatsache, welche bei der vollen Kenntnis sämtlicher Naturgesetze für die Rekonstruktion der gesamten Wirklichkeit genügen würde, sind alle drei Begriffe des Einmaligen enthalten. Simmel vergisst, dass, falls seine Formulierung einwandfrei sein soll, diese einzige historische Tatsache als Stück der Wirklichkeit eine unübersehbare intensive Mannigfaltigkeit aufweisen muss, und deren „Kenntnis" schon die Naturgesetze voraussetzt u. s. w. in infinitum.[2]) — Dasselbe gilt auch für Tschuproff, der die Statistik mit den historischen Wissenschaften zusammen in eine Gruppe „ontologischer" Wissenschaften zusammenfasst. Das Einmalige der Statistik[3]) ist immer das exemplarartige, rationalisierbare Einmalige der experimentellen Wirklichkeit, das als Treffpunkt allgemeiner Gesetze betrachtet wird. — Dieses Einmalige ist auch Gegenstand der Astronomie als beschreibender Wissenschaft, der Metereologie

1) s. oben Einleitung S. 5—6.

2) Dasselbe gilt auch für Münsterberg (Grundzüge, S. 114), der den Fichteschen Satz über das Sandkörnchen rationalistisch interpretiert. Vgl. M. Weber, Roscher und Knies u. s. w. in „Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w." XXIX, 4, 1906.

3) Ibid. Wir sehen hier ganz von der viel diskutierten Frage ab, ob die Statistik eine Wissenschaft oder nur eine Methode ist. Im Folgenden meinen wir die politische oder die national-ökonomische Statistik.

u. s. w. Die Astronomie kann insofern nicht als Gegeninstanz gegen den Begriff des historisch-Individuellen dienen.[1]) Die Einmaligkeit astronomischer Gegenstände ist nicht ihre besondere Eigentümlichkeit, jede Naturwissenschaft hat ihre experimentelle Wirklichkeit, diese „Wirklichkeit" ist eben die Wirklichkeit der wissenschaftlichen Beschreibung.[2]) In diesem Sinne könnte man von „physischer", „chemischer", „biologischer" u. s. w. Wirklichkeiten reden, worunter wir immer die Wirklichkeit verstehen müssen, welche schon unter dem Aspekte eines bestimmten Systems allgemeiner Begriffe betrachtet wird und insofern eigentlich keine Wirklichkeit, sondern eine Abstraktion von dieser bedeutet.

Auf der Verkennung dieser Unterschiede im Begriffe des Einmaligen beruhen auch alle Einwände Münsterbergs[3]) gegen die methodologische Theorie Rickerts. Der Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen scheint ihm zu formal zu sein. Was den Begriff des Individuellen betrifft, so haben wir schon gesehen, dass M.s Einwände gegen den Begriff des experimentell-Einmaligen und nicht gegen den Begriff des historisch-Individuellen gerichtet sind und insofern ihr Ziel verfehlen. Besonders klar wird das aber, wenn wir den Korrelatbegriff des Individuellen, den Begriff des Allgemeinen etwas näher analysieren. Dabei werden wir auch sehen, dass der Rationalismus der „ontologischen" Auffassung und der Münsterbergschen Kritik, wie jeder Rationalismus überhaupt — im Probleme des Allgemeinen wurzelt und durch die Nichtunterscheidung verschiedener Arten des Allgemeinen sich auszeichnet. Der undifferenzierte Begriff des Einmaligen, den wir oben kritisiert haben, ist nur die andere Seite der Medaille. Um die Rickertsche Teilung der Wissenschaften als ungenügend zurückzuweisen, weist Münsterberg nicht nur auf die Unentbehrlichkeit „des Individuellen" innerhalb der Natur-

---

1) Ohne den Begriff des experimentell-Einmaligen hervorzuheben, sagt Rickert dasselbe in Rücksicht auf die Astronomie. Grenzen, S. 446.

2) Dass die wissenschaftliche „Beschreibung" kein Abbilden der Wirklichkeit ist, und dass die Beschreibung nur im Zusammenhange mit der „Erklärung" möglich ist, hat Rickert nachgewiesen. Grenzen, S. 123 ff.

3) a. a. O. Auf der Verwechselung des historisch-Individuellen mit dem experimentell-Einmaligen beruhen auch die Einwände Riehls (Logik und Erkenntnistheorie 1907. Die Kultur der Gegenwart I, 6. S. 86 f., 101) und Frischeisen-Köhlers („Archiv f. syst. Philos." Bd. XII—XIII und „Philosoph. Wochenschrift" 1907, No. 10—11), die darauf ausgehen, auch in der Naturwissenschaft eine Wissenschaft vom „Individuellen" zu sehen.

wissenschaften hin, wie wir es gesehen haben, sondern auch auf das Allgemeine, welches die Geschichte, die Normwissenschaften u. s. w. gebrauchen. Alle Arten der Wissenschaften bedienen sich in gleicher Weise des Allgemeinen und des Einmaligen: so ordnet die Geschichte z. B. einen individuellen Fall in einen allgemeinen Zusammenhang ein. Überhaupt können wir innerhalb jeder Gruppe von Wissenschaften eine Skala konstruieren, die durch allmähliche Übergänge von einem Einzelfall zu allgemeinsten Zusammenhängen führt. Dass Münsterberg auf eine ganz rationalistische Weise verschiedene Arten des Allgemeinen verwechselt, liegt offen auf der Hand. Wir sehen hier von dem Unterschiede zwischen der transzendentalen Allgemeinheit eines Wertes (welche mit der Allgemeingültigkeit aufs engste verknüpft ist) und eines allgemeinen Gattungsbegriffs, den wir in der Einleitung dargelegt haben, noch vollständig ab. Das, was uns jetzt besonders angeht, ist die Unterscheidung innerhalb des empirisch-Allgemeinen, von dem das gattungsmässige Allgemeine nur eine Art bildet.[1]) Im empirisch-Allgemeinen müssen wir das gattungsmässig Allgemeine von dem Allgemeinen im Sinne einer Totalität und dem Allgemeinen im Sinne eines historischen Ganzen unterscheiden.

Das gattungsmässig Allgemeine ist der Korrelatbegriff zum Einmaligen im Sinne eines Exemplars: ihr Verhältnis ist das einer Gattung zum Exemplar, einer Unterordnung, einer Subsumption. Das Allgemeine im Sinne eines historischen Ganzen ist der Korrelatbegriff zum Einmaligen im Sinne des historisch-Individuellen. Das Verhältnis zwischen beiden ist das eines Ganzen zu seinen Teilen.[2]) Beide sind individuell: das eine individuelle Einmalige ist in das individuelle Ganze eingefügt, das auch einmalig ist. Das Allgemeine und das Einmalige sind hier keineswegs Gegensätze, sondern relative Begriffe.[3]) Das Verhältnis zwischen ihnen ist

1) Wenn die Nichtunterscheidung zwischen transzendentaler und gattungsmässiger Allgemeinheit die Eigentümlichkeit des transz. Rationalismus ist (s. oben Einleitung), so ist die Nichtunterscheidung innerhalb der empirischen Allgemeinheit die Eigentümlichkeit des methodologischen Rationalismus.

2) Grenzen, Kap. 4, 4. Rickert, Les quatres modes de l'Universel dans l'histoire. Révue de synthèse historique. 1901. „Geschichtsphilosophie", S. 344.

3) Insofern ist die Bezeichnung „allgemein" für diesen Begriff des Ganzen nicht zweckmässig. Wir gebrauchen sie aber wegen der Tradition. Um das Irrtümliche zurückzuweisen, muss man zunächst die Sprache der Gegner sprechen. Durch diese Bezeichnung werden wir auch dem Motive der Verwechselung viel mehr gerecht.

das der Umfassung. Dasselbe gilt auch für das Allgemeine im Sinne einer Totalität, welchen Begriff man vom Begriffe des historischen Ganzen unterscheiden muss, obwohl er mit diesem letzten in mancher Hinsicht sehr verwandt ist. Dieser Begriff des Allgemeinen, den man allein auf Wirklichkeiten anwenden darf, wird eben deswegen in allen Wissenschaften gebraucht. Die historische Allgemeinheit ist eine wertbezogene Allgemeinheit des Ganzen, von dem jeder Teil ein individuelles Glied bedeutet, das entweder eine unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu einem Werte hat. Die Allgemeinheit im Sinne der Totalität ist die Allgemeinheit eines aus verschiedenen (aber nicht im Sinne der wertvollen Individualität bedeutsamen) Teilen zusammengesetzten Ganzen und kann am besten an Kants Begriffe des Raumes illustriert werden.[1]) So ist z. B. das Ganze eines in der Chemie betrachteten Körpers aus Atomen als Teilen zusammengesetzt; ihnen gegenüber ist das Ganze „allgemein". Das Verhältnis ist in diesem Falle nicht das eines Exemplars zu einem Gattungsbegriff: Atom ist kein Exemplar etwa des Gattungsbegriffs „Gold". Es ist auch kein Verhältnis des individuellen Gliedes zum individuellen Ganzen, wie z. B. das Verhältnis eines Michel-Angelo zur Renaissance. Diesem letzten gegenüber wird in unserem Fall das „einmalige" Atom doch immer als Exemplar eines Gattungsbegriffs (Atom überhaupt) betrachtet und das betreffende Ganze (dieses einmalige Goldstück) immer als Exemplar eines anderen Gattungsbegriffs (Gold als Element). Insofern können wir auch sagen, dass die generalisierenden Wissenschaften ausser dem System allgemeiner Begriffe (die gattungsmässige Allgemeinheit) noch das Allgemeine im Sinne der Totalität, des Ganzen ihrer experimentellen „Wirklichkeiten" kennen. Nur auf dieser „allgemeinen" Grundlage erhebt sich sozusagen ihr System von „allgemeinen" Begriffen.[2])

---

1) Auch das Wort „Totalität" entspricht nicht ganz unserem 3. Begriffe der empirischen Allgemeinheit, besonders weil dieser Terminus methaphysisch zu sehr belastet ist. Aus Mangel anderer geeigneter Ausdrücke reservieren wir ihn trotzdem für unseren Begriff. Wir hoffen dabei, dass durch Beispiele und Abgrenzung unseres Begriffs gegen andere das, was wir meinen, klar wird.

2) In grösserem Masstabe und auf grundlegendere Probleme angewandt, sehen wir dieselbe Vermengung verschiedener Arten des Allgemeinen auch bei dem transz. Rationalismus. In dieser Hinsicht ist es interessant, wie Stadler (Kants Teleologie S. 36—46) die dritte Kantische Idee, worunter zweifellos die Totalität des Ganzen des Weltalls zu verstehen ist

Auch das mathematische ideale Sein kennt dasselbe Verhältnis (z. B. des Raumes zu seinen einzelnen Teilen). Und da sich schliesslich auch die Allgemeinheit des historischen Ganzen von dieser Allgemeinheit nur durch die Individualität (im Sinne einer wertbezogenen Individualität), die das historische Ganze auszeichnet, unterscheidet, so kann man sagen, dass diese Allgemeinheit der Wirklichkeit die verbreitetste Form der Allgemeinheit ist.[1]) — Münsterberg verkennt wie alle methodologischen Rationalisten diese Unterschiede, und alle seine Einwände beruhen deswegen auf einem Missverständnis.

In seiner eigenen Theorie bringt er die Geschichte auch mit der Wirklichkeit zusammen, der formale, methodologische Gegensatz der generalisierenden und individualisierenden Wissenschaften genügt ihm nicht, er will auch einen „ontologischen“ Gegensatz

---

(s. besonders Kr. d. r. V. B. S. 641—642), mit der Totalität des Systems der Wissenschaft, wie sie in der Einleitung zur Kr. d. Urteilskraft gefasst wird, ohne weiteres identifiziert.

1) Die verschiedenen Arten des Allgemeinen (bezw. des Einmaligen) kann man folgenderweise veranschaulichen:

Empir.-Allgemeines	Einmaliges	
1. Gattungsmässig-A. 2. A. im Sinne der Totalität	Experimentell-E.	1.
	Wirklich-E.	2.
	Ideal-E. (Raumteil u. s. w.)	
3. A. im Sinne eines historischen Ganzen.	Historisch-Individuelles	3.

Die Grundverhältnisse sind folgende: 1. Das des Gattungsbegriffs zum Exemplar, 2. das der Totalität der Wirklichkeit (des Raumes oder der experimentellen Wirklichkeit) zum Teile der Wirklichkeit (des Raumes oder zum experimentell-Eimaligen) und 3. das des historischen Ganzen zum individuellen Gliede dieses Ganzen. — Von der Allgemeinheit im Sinne der gattungsmässigen Allgemeinheit und der im Sinne der Totalität muss man noch die Allgemeinheit im Sinne der konkreten Gattung, d. h. des Inbegriffs aller Exemplare, die unter einen Gattungsbegriff fallen, unterscheiden. Diese Allgemeinheit ist etwas Mittleres zwischen beiden: von der gattungsmässigen Allgemeinheit unterscheidet sie sich dadurch, dass sie ein Ganzes bedeutet, in dem jedes Exemplar einen Teil bildet, von der Totalität, dass sie mit dem entsprechenden Gattungsbegriffe am innigsten verknüpft ist. Man könnte sagen, dass die konkrete Gattung die Wirklichkeit bedeutet, welche unter dem Aspekte eines einzigen Gattungsbegriffs steht, die „Totalität“ dagegen — die Wirklichkeit, welche vom Standpunkte eines bestimmten Systems von allgemeinen Gattungsbegriffen betrachtet wird.

aufstellen.[1]) Die Wirklichkeit aber, welche er dabei meint, ist nicht die „objektive" Wirklichkeit Simmels und Tschuproffs, sondern die subjektive Erlebniswirklichkeit. Historische Gegenstände kann man nur nachfühlen, nacherleben. Im Gegensatz zur objektiven begrifflichen Welt der Naturwissenschaften ist die geschichtliche Welt subjektiv und anschaulich. Diesen Gegensatz der „individuell-anschaulichen" und „allgemein-begrifflichen" Wissenschaften verwechselt man oft mit dem Gegensatze der individualisierenden und generalisierenden Wissenschaften.[2]) Dem gegenüber wollen wir den begrifflichen Charakter der Geschichte hervorheben. Die entgegengesetzte Meinung, welche die Geschichte zu einer anschaulichen Wissenschaft machen und sie mit der Wirklichkeit verknüpfen will, macht sich eines historischen Begriffsrealismus schuldig, der ebenso gefährlich ist, wie der naturwissenschaftliche. Wenn auch Rickert die Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft bezeichnet,[3]) so tut er das nur im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, deren Begriffe umso vollkommener sind, d. h. umso besser dem Ziele der Naturwissenschaften entsprechen, je allgemeiner sie sind, je ärmer ihr Inhalt, je mehr sie sich also von der Wirklichkeit „entfernen". Nur dieses und nichts weiter soll der Terminus „Wirklichkeitswissenschaften" besagen. Er behauptet nicht das Gegenteil: der historische Begriff ist keinesfalls umso vollkommener, je mehr er sich der Wirklichkeit nähert. Man kann eine ganze Reihe von Begriffen bilden, die zweifellos der Wirklichkeit viel näher stehen, als manche historische Begriffe, und die trotzdem keine historischen Begriffe sind (wie jede experimentelle Wirklichkeit). Die Vollkommenheit des historischen Begriffs wird durchaus nicht durch die Armut oder den Reichtum seines Inhaltes allein bestimmt, sondern durch die bestimmte Kombination eigenartiger Besonderheiten der gegebenen Erscheinung, durch ihre Verbindung zu einer „teleologischen" Einheit. Es ist nicht das Ziel der Geschichte, sich der Wirklichkeit zu nähern, das „Absolut-historische" ist nicht der Höhepunkt des historischen Wissens. Man muss eben die Ziele der beiden Gruppen der Wissenschaften im Auge behalten, wenn man ihren Gegensatz verstehen

---

1) Grundzüge, S. 35. Philosophie d. W., S. 149 f., bes. 166 f.

2) So bei Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Präludien, 3. Aufl. Sogar bei Rickert selbst finden wir gewisse Konzessionen an diese Ansicht. z. B. Grenzen, S. 383, 405.

3) Grenzen, S. 369, 383 u. a.

will. Die Mittel beider werden sozusagen gegenseitig verliehen: es entsteht auf diese Weise der Begriff des „Relativhistorischen", des „Kollektiven".[1]) Ein und derselbe Begriff kann, abhängig von seinem Gebrauch, sowohl naturwissenschaftlich als auch historisch sein. Der Begriff des Affen ist z. B. in der Zoologie ein naturwissenschaftlicher, und in der Phylogenie — ein „historischer".[2]) Alles hängt davon ab, ob der Begriff ein Glied in einem System allgemeiner Begriffe ist (wie in unserem Beispiel eine Gattung in Bezug auf Gorilla, Chimpanse u. s. w. und eine Art in Bezug auf den Begriff des „Säugetieres") oder ein individueller Teil eines „historischen" Ganzen, ein Glied eines grösseren historischen Zusammenhanges, ein eigenartiges Glied in der einmaligen Reihe der historischen Entwicklung.

Nach dieser Auseinandersetzung ist es nicht schwer einzusehen, dass die historischen Begriffe im allgemeinen Produkte einer mehr oder weniger starken Abstraktion sind. Und als solche sind sie ebensowenig anschaulich wie die Begriffe der Naturwissenschaften. Selbst wenn wir die historischen Arbeiten, die vom sogenannten „Absolut-historischen" handeln, d. h. von einer bestimmten Persönlichkeit, in Betracht ziehen, so werden wir sehen, dass vom logischen Standpunkte aus Anschaulichkeit des Objektes durchaus nicht notwendig ist. Die Anschaulichkeit wird nämlich durch eine Kombination rein individueller Züge mit solchen der Gattung, die für die leitenden Werte oft ganz bedeutungslos sind, erreicht. Ein Objekt, das nur aus lauter individuellen, eigenartigen Merkmalen besteht, ist ebensowenig anschaulich wie ein Objekt, welches aus lauter Gattungsmerkmalen besteht. Und die Geschichte — darin unterscheidet sie sich vom historischen Roman — muss von diesen allgemeinen Merkmalen abstrahieren: die Rechnungen Goethes, von denen Windelband[3]) spricht, interessieren den Historiker nicht, können aber in einem historischen Roman eine Verwendung finden. Es ist durchaus zuzugeben, dass bei vielen Historikern die historischen Individuen tatsächlich künstlerisch anschauliche Gestalten darstellen. Vom logischen Standpunkte aus kann man dagegen keinen Einwand erheben. Aber eben darum, weil dies die Logik garnichts angeht, geht es nicht in den logischen Begriff der

1) Vgl. Grenzen, S. 270 f., S. 485 f. „Geschichtsphilosophie", S. 349 f., 352.

2) Historisch gebrauchen wir hier im Sinne von „individualisierend". Vgl. „Geschichtsphilosophie".

3) a. a. O. S. 372.

Geschichte ein, ebensowenig wie in den Begriff der Naturwissenschaften die vielen Zeichnungen und Illustrationen naturwissenschaftlicher Werke. Um den begrifflich nur schwer durchzuführenden Zusammenhang des Individuums mit dem es umgebenden Milieu näher nachzuweisen, die ungreifbaren Fäden, welche die historischen Individualitäten vereinen, darzustellen, verlockt es den Historiker, durch Heranziehung künstlerischer Gestalten den Leser zum Nacherleben seiner Helden zu zwingen und auf solche intuitive Weise ihre Individualität zu verstehen. Und in den Händen bedeutender Meister wie Ranke, Carlyle, Thierry, Kostomaroff trug das seine guten Früchte.

Mit dem logischen Begriffe der Geschichte hat alles das aber nichts zu tun. Was bei einem einzelnen Historiker häufig zu finden ist, dürfen wir nicht zu einer logisch unentbehrlichen Forderung der Geschichtswissenschaft erheben. Tut man es doch, so zeigt es, dass man noch nicht gelernt hat, die Logik der Geschichtswissenschaft von der Psychologie des historischen Schaffens und Verstehens sorgfältig zu scheiden.[1]) Doch nicht nur das. Dieses technische Mittel der Veranschaulichung des historischen Individuums ist häufig ganz unanwendbar. Wer könnte wohl den Gang der deutschen Verfassung oder die Entwicklung einer historischen Wirtschaftsform nacherleben? Grade weil die bedeutendsten Bestandteile des historischen Materials ausgeschaltet werden, wenn man in den logischen Begriff der Geschichte die Anschaulichkeit historischer Gegenstände hineinbringt, ist diese Bestimmung nicht nur überflüssig, sondern sogar gefährlich. Sie zerstört diejenige Breite des Begriffs der Geschichte, welche für eine rein logische Definition notwendig ist, und die nur beim sorgfältigen Festhalten an der Reinheit der logischen Form möglich ist.[2])

Als individualisierende Kulturwissenschaft[3]) bedeutet Geschichte eine Entfernung von der Wirklichkeit; prinzipiell steht sie der letzteren ebenso nah wie die Naturwissenschaften, auch sie arbeitet mit Begriffen und zwar — mit individuellen Begriffen. Dem historischen Begriffsrealismus gegenüber muss das besonders

1) In Folgendem werden wir diesen Begriff des Erlebnisses und seinen Zusammenhang mit der Psychologie genauer erörtern.

2) Vgl. Rickert, Grenzen, S. 332. „Unser Begriff der Geschichte muss so umfassend sein wie unser Begriff der Naturwissenschaft" u. s. w.

3) s. Geschichtsphilosophie, S. 370.

hervorgehoben werden. Die begriffliche Welt des Individuellen, dessen Einheit und Unteilbarkeit durch die Beziehung auf einen Wert gewonnen wird, ist das Ziel der Geschichte. Das Besondere wird durch die Beziehung auf einen allgemeingültigen Wert zu einer eigentümlichen und unersetzbaren Einheit verbunden, die als solche keine Teilung zulässt und deshalb als Individuum bezeichnet wird. Dieser Begriff der Wertbeziehung, welchen man ebenso von der blossen Beschreibung der Wirklichkeit als auch von der Wertung streng unterscheiden muss, gewinnt für uns eine zentrale Bedeutung. Er gestattet uns die extremsten empirischen Forderungen der kausalen Erklärung in der Geschichte mit der Anerkennung des selbständigen Wertes der Geschichte (der Soziologie gegenüber) vollständig zu versöhnen und die alte Alternative der Methodologie — Teleologie oder Kausalität — völlig aufzuheben. Um unserem Begriffe der historischen Kausalität ganz nahe zu kommen, müssen wir zunächst noch den mit ihm eng verbundenen Begriff der historischen Entwicklung analysieren, der uns unmittelbar zu unserem eigentlichen Problem führen wird.

III. Die historische Entwicklung.

Der Begriff der historischen Entwicklung soll uns den Rahmen für unsere weitere Untersuchung geben. Denn nur dort, wo eine Veränderung vorhanden ist, hat es überhaupt einen Sinn von Ursache und Wirkung zu reden. Man könnte freilich z. B. von dem Zustande eines Volkes sagen, dass er durch bestimmte klimatische oder wirtschaftliche Bedingungen verursacht sei, und dass er als Wirkung zu seinen Bedingungen als Ursache in dem Verhältnis der Coexistenz, nicht aber in dem der Succession stehe. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch die Coexistenz von Ursache und Wirkung immer eine schon geschehene oder eine mögliche Veränderung in der Zeit voraussetzt; so sagt auch unser Satz, dass dieser Zustand vor dem Eintreten der betreffenden klimatischen und wirtschaftlichen Bedingungen nicht da war, und dass er mit ihrer Veränderung vergehen wird, um einem anderen Platz zu machen. Ohne diese viel diskutierte Frage nach der Coexistenz von Ursache und Wirkung hier schon lösen zu wollen,[1]) können wir für die Geschichte wenigstens, wo

1) Zu dieser Frage nach der Coexistenz der Ursache und Wirkung werden wir noch zurückkehren.

es sich ja doch immer um ein Geschehen handelt, als fest annehmen, dass die historische Kausalität mit dem Begriffe der Veränderung, der Succession unzertrennlich verbunden ist.

Die historische Successionsreihe ist aber immer eine Entwicklungsreihe, wie es Rickert eingehend gezeigt hat. Im Anschluss an seine 7 Entwicklungsbegriffe[1]) können wir die historische Entwicklungsreihe als eine einmalige wertbezogene und insofern als eine begrifflich teleologische definieren. Von der blossen teleologischen Entwicklungsreihe, die auch in Rücksicht auf ein Ganzes gegliedert ist (so dass die verschiedenen nacheinander folgenden Stadien dieses Ganze „realisieren", wie es z. B. in der Biologie der Fall ist), unterscheidet sich die historische zunächst dadurch, dass dieses Ganze (in Rücksicht auf welches die Entwicklungsreihe in Stadien gegliedert ist) immer mit einem Kulturwert begrifflich verknüpft ist, so dass die historische Entwicklungsreihe von der oben genannten durch die Wertbeziehung sich unterscheidet. Die blosse Wertbeziehung aber genügt noch nicht, um eine teleologische Reihe zu einer historischen zu machen. Der Entwicklungsbegriff, mit welchem alle generalisierenden Kulturwissenschaften, wie z. B. die Nationalökonomie, arbeiten, ist auch ein durch die Beziehung auf einen Wert gebildeter Begriff der Entwicklung.[2]) Diesem Begriff der Entwicklung, der von der blos teleologischen Entwicklungsreihe durch die Wertbeziehung sich unterscheidet, fehlt nämlich noch die Einmaligkeit, die strenge Individualität, die das Spezificum des historischen Entwicklungsbegriffs bildet. Die historische Entwicklungsreihe ist eine einmalige individuelle Reihe, und als solche ist sie immer in eine dem Umfange und dem Inhalte nach noch grössere gleichfalls individuelle Reihe eingefügt,[3]) und zwar immer zeitlich und räumlich abgegrenzt und fixiert und nicht isoliert, aus dem räumlichen und zeitlichen Milieu herausgerissen, wie es bei dem obigen „kulturwissenschaftlichen" Entwicklungsbegriffe der Fall ist. — Wie jeder Begriff der Veränderung

1) Grenzen, Kap. 4, V.

2) Diesen Begriff der Entwicklung gebraucht z. B. K. Menger in seinen „Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften" 1883, B. 2, Kap. 1, § 1—2. Wir müssen also zwischen dem 3. und 4. Rickertschen Begriff der Entwicklung noch einen „generalisierend-kulturwissenschaftlichen" Entwicklungsbegriff einfügen.

3) Die Bestimmung der „letzten" Entwicklungsreihe ist die Aufgabe der geschichtsphilosophischen Spekulation. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie, Abschn. 3.

involviert auch der Begriff der Entwicklung eine gewisse Art der Kausalität. Der Begriff der Notwendigkeit in der Zeit ist mit dem der Entwicklung geradezu unzertrennlich verbunden. Bei dem Begriffe der Entwicklung entsteht sogar die Gefahr, dass die blosse kausale Notwendigkeit als ungenügend erscheint, dass man noch eine andere z. B. metaphysisch-teleologische annimmt. Eine solche metaphysische Teleologie, welche die Kausalität ersetzen will, wird für die empirische Wissenschaft immer ein Anstosspunkt sein. Aber aus dem Beispiele der biologischen Teleologie geht es schon klar hervor, dass die richtig verstandene Teleologie und Kausalität einander nicht nur nicht ausschliessen, sondern geradezu fordern. In der Biologie mit ihren Entwicklungsgesetzen[1]) gilt das nicht nur für die Kausalität, sondern auch für die allgemeine Gesetzmässigkeit. Dasselbe geschieht auch bei dem kulturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriffe. Nur in der individuellen historischen Entwicklungsreihe haben wir es eigentlich mit der individuellen Kausalität zu tun, da hier der Begriff des Individuums selbst die Möglichkeit der Subsumption unter ein allgemeines Gesetz ausschliesst. Wer alle diese Entwicklungsbegriffe nicht zu unterscheiden weiss, und wem also der Begriff der individuellen Kausalität als etwas Widerspruchsvolles erscheint, der muss entweder die Geschichte zur Soziologie machen wollen, oder sie mit M. Adler auf die Stufe des blossen Materials herabsetzen und deswegen in der Geschichte keine Entwicklung sehen, oder sie als das Reich der die Kausalität ausschliessenden freien Zielsetzung betrachten, wie das bei Münsterberg und Medicus[2]) der Fall ist, was schliesslich auch konsequenterweise zur Ausschaltung des Entwicklungsbegriffs führen muss, wenn man die metaphysische Teleologie vermeiden will.

Der Begriff der individuellen Kausalität soll dazu dienen, alle diese Tendenzen zu entwaffnen, die entweder metaphysisch sind oder die Selbständigkeit der Historie verletzen, in beiden Fällen aber gegen die empirische Geschichtswissenschaft sich richten. Das individuelle Glied einer historischen Entwicklungsreihe wird immer als Wirkung des ihm vorangehenden Individuums und als Ursache des darauf folgenden individuellen Gliedes betrachtet. Wir müssen uns davor hüten, diese Notwendigkeit zu realistisch oder metaphysisch zu fassen.

---

1) Vgl. Grenzen, S. 456 f.

2) In oben genannten Schriften.

Ganz klar wird der Begriff der historischen Entwicklung und die Leistung der individuellen Kausalität dann, wenn wir diesen Begriff nicht von den formärmeren Entwicklungsbegriffen abgrenzen, wie wir es bisher getan haben, sondern von formreicheren. Wie gesagt, er hat nichts mit der metaphysischen Teleologie zu tun, die in dem zu realisierenden Ganzen, das als Zweck betrachtet wird, zugleich die Ursache der im Laufe der Entwicklung allmählich entstehender Glieder sieht (wie z. B. die Teleologie Hegels). Die einzige Teleologie, die er gebraucht, ist die begriffliche Teleologie,[1]) welche die historischen Begriffe als einheitliche unteilbare Gebilde konstituiert. In der Geschichte wird das durch die Wertbeziehung erreicht, die man von aller Wertbeurteilung streng unterscheiden muss, was uns schliesslich zur Abgrenzung der historischen Entwicklungsreihe von der geschichtsphilosophischen führt, welche immer eine Fortschrittsreihe ist und insofern auf einer Wertbeurteilung beruht.[2]) Die Fortschrittsreihe, welche metaphysische Gesichtspunkte vermeidet und mit dem blossen Begriffe der Wertsteigerung sich begnügt, bedient sich auch eines eigenartigen Begriffs der Kausalität, den man von der historischen individuellen Kausalität streng unterscheiden muss. Die Wirkung wird in einer Fortschrittsreihe immer höher bewertet als die ihr vorangehende Ursache. Die Ursache wird sogar als in der Wirkung enthalten angesehen. Und noch mehr: das frühere Glied einer Fortschrittsreihe wird immer nur als Ursache, als „Weg" zur späteren Wirkung betrachtet — im letzten Sinne: als Weg zum letzten Gliede der Reihe, dem der absolute Wert zukommt. So ist für einen Marxisten z. B. die kapitalistische Wirtschaft mit ihren Eigentümlichkeiten, wie die Konzentration des Kapitals, die Verschärfung des Klassenkampfes u. s. w., nur insofern Glied der „historischen" Entwicklungsreihe, als sie als „Ursache" der ihr notwendig folgenden sozialistischen Wirtschaft betrachtet wird, der der absolute Wert zukommt. Diese Übereinstimmung der teleologischen und kausalen Gesichtspunkte wird in einer Fortschrittsreihe dadurch erreicht, dass als wertvoll nur das angesehen wird, was irgendwie zur Realisierung des absolut wertvollen Endes der Reihe beiträgt und also dieses Endglied kausal hervorruft. Die metaphysische Teleologie, bei welcher der Zweck zugleich auch als Ursache erscheint, ist eben die meta-

1) Grenzen, Abschn. III, Kap. 4.

2) a. a. O. S. 468. Geschichtsphilosophie, S. 383 f., Abschn. 3.

physisch gedeutete, auf Grund einer Hypostasierung der Werte gewonnene Vorstellung dieser Übereinstimmung. Die Übereinstimmung der Gesichtspunkte verschärft das Bewusstsein der Notwendigkeit einer Fortschrittsreihe und führt entweder zu einer metaphysischen Teleologie oder zum unkritischen Gebrauch des Wortes „Gesetzmässigkeit" („Fortschrittsgesetz"[1]) u. s. w.).

Ganz anders ist es in einer empirisch-historischen Entwicklungsreihe, wo diese Übereinstimmung der Wertgesichtspunkte und der kausalen Erklärung fehlt. Das frühere Glied einer empirischen Entwicklungsreihe wird nie nur als Ursache des ihm folgenden betrachtet, sondern besitzt eine selbständige Bedeutung für den leitenden Wert. Das ruft immer eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Wertgesichtspunkte und der kausalen Erklärung hervor. Kausal-wichtig und wertbedeutend fallen oft nicht zusammen.[2]) Die kausale Erklärung fordert sehr oft solche Objekte, die in keiner unmittelbaren Beziehung zum leitenden Werte stehen. Um Rickerts Termini zu gebrauchen: der Historiker kann nicht mit lauter „primären" historischen Objekten auskommen, er nimmt auch „sekundäre" historische Objekte in seine Darstellung auf.[3]) Die Ursache ist nicht schon als Ursache wertvoll, wie in einer Fortschrittsreihe. Zwischen manchmal sehr wenig zusammenhängenden Gliedern der Entwicklungsreihe muss der Historiker oft die Zwischenglieder einfügen, um die kausale Notwendigkeit des Eintretens des folgenden Gliedes einsichtiger und plausibler zu machen. Wie kann man überhaupt die Einsichtigkeit der kausalen Notwendigkeit mit der Individualität der Ursache und Wirkung, die ja immer individuelle Glieder einer individuellen Entwicklungsreihe sind, vereinigen? Wie kann man die Notwendigkeit einsehen, mit welcher aus dieser individuellen nie wiederkehrenden Ursache diese individuelle nie wiederkehrende Wirkung entspringt?[4])

Auch an diesem Punkte beruft man sich oft auf die Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, Erlebbarkeit der kausalen Beziehung.[5])

1) Wie es z. B. bei Comte der Fall ist.

2) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen von Max Weber, „Kritische Studien auf dem Gebiete kulturwissenschaftlicher Logik", im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik N. F. Bd. IV, H. 1, Abschn. I.

3) Grenzen, S. 475.

4) Geschichtsphilosophie, S. 348.

5) So auch Rickert, Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus 1900. S. 81 f., 86. Auch Grenzen, S. 419.

Dass alle diese Begriffe in der Geschichte unbrauchbar sind, haben wir schon früher gesehen.[1]) Sie alle entstammen entweder der realistischen oder psychologistischen und insofern in beiden Fällen einer dem Geiste des transzendentalen Empirismus feindlichen Tendenz, sie können uns nicht den logischen Sinn einer individuellen kausalen Beziehung ermitteln.

Um die Notwendigkeit einer kausalen Beziehung einzusehen, kennt die Wissenschaft eigentlich nur ein Mittel, — das ist die Subsumption unter ein allgemeines Gesetz. „Wir erkennen die kausale Notwendigkeit nur im räumlich-zeitlichen Schema des überall und immer,“ sagt Rickert.[2]) Ist aber die Subsumption, als Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz, mit dem Wesen der „individuellen Kausalität“ vereinbar? Haben wir selbst nicht die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit proklamiert, und kehren wir jetzt nicht zur alten rationalistischen Identifizierung beider zurück? Wie kann man überhaupt die individuellen Glieder einer historischen Entwicklungsreihe unter ein allgemeines Gesetz subsumieren? Wir haben doch selbst besonderes Gewicht darauf gelegt, zu zeigen, dass individuelle Gebilde der Geschichte keine Wirklichkeiten sind, die, unberührt von jeder Begriffsbildung, sowohl generalisierend (also mit Hilfe der Subsumption) als auch individualisierend bearbeitet werden können, sondern schon Produkte individualisierender Begriffsbildung, die gerade mit Rücksicht auf ihre Individualität gebildet sind, so dass die Unmöglichkeit ihrer Subsumption unter allgemeine Gesetze schon vorausgesetzt wurde. Und wenn wir jetzt doch wieder zur Subsumption greifen, hypostasieren wir da nicht die historischen Begriffe zu Wirklichkeiten, treiben wir also nicht den von uns selbst so entschieden zurückgewiesenen historischen Begriffsrealismus?

Alle diese Fragen scheinen sehr berechtigt zu sein, und in der Tat, wenn sie unsere obigen Ergebnisse auch nicht vernichten, so zeigen sie uns Probleme, die wir bei unserer weiteren Untersuchung nicht umgehen können. Sie würden für uns ganz unlösbar, wenn wir zwischen den Zielen einer Wissenschaft und den Mitteln, die diese Wissenschaft zur Realisierung ihrer eigentümlichen Ziele braucht, keinen Unterschied machten. Von dieser für uns geradezu grundlegenden Unterscheidung zwischen den letzten Zielen und Mitteln der Wissenschaft werden wir auch ausgehen, um eine

1) S. 27 f.

2) Geschichtsphilosophie, S. 348.

Lösung der obigen Fragen zu versuchen. Lässt sich nicht die Diskrepanz zwischen der Subsumption unter ein allgemeines Gesetz und der individualisierenden Wertbeziehung als eine Diskrepanz zwischen den Mitteln, welche die Geschichte braucht, und ihren letzten eigentümlichen Zielen bestimmen? Und kann sie nicht als solche aufgehoben werden? Wir wissen doch schon, dass die Geschichte zur Realisierung ihrer eigentümlichen Ziele vielfach zu naturwissenschaftlichen Mitteln greift, ebenso wie auch die Naturwissenschaft ohne historische Bestandteile nicht auskommen kann?[1]) Die Formel, auf welche wir jetzt unser Problem der historischen Kausalität gebracht haben, und welche wir als Ausgangspunkt für unsere weitere Problemlösung benutzen werden, ist also die: wie vereinigen sich in der historischen Kausalität die beiden, zunächst als widerspruchsvoll erscheinenden Forderungen der individualisierenden Wertbeziehung und der Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe?

IV. Die individualisierende Wertbeziehung und die Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe.

Wir haben schon angedeutet, dass die Lösung dieses Problems nur auf Grund der erwähnten Unterscheidung zwischen logischen Zielen und Mitteln einer Wissenschaft geschehen kann.

Wir wissen, dass das Ziel der Naturwissenschaften in der Bildung allgemeiner Begriffe besteht, die unbedingt gelten, und dass dabei der Grad der unbedingten Geltung mit dem Grade der Allgemeinheit immer steigt, so dass als letztes Ziel der Naturerklärung die Unterordnung aller Wirklichkeiten unter einen allgemeinsten Gesetzesbegriff angesehen werden kann. Und trotzdem sind, wie es Rickert am deutlichsten gezeigt hat,[2]) in fast allen Naturwissenschaften „historische" Bestandteile vorhanden, ohne welche diese Wissenschaften als besondere Wissenschaften unmöglich wären. Dieser Umstand vermag aber den Gegensatz der generalisierenden und individualisierenden Methode in keiner Weise aufzuheben. Für den transzendentalen Empirismus sind die Ziele der Wissenschaften bei der Klarlegung ihres gegenseitigen Verhältnisses massgebend, und der Gegensatz der Ziele bleibt bestehen, welche Mittel diese Wissenschaften zur Erreichung ihrer Ziele

---

1) Vgl. oben S. 28. S. auch Rickert, Grenzen, S. 339 f., Geschichtsphilosophie, S. 349.

2) Grenzen, Kap. 3, III.

auch anwenden mögen. Ganz dasselbe gilt auch für die Geschichte. Ohne naturwissenschaftliche, d. h. allgemeinbegriffliche Bestandteile wäre sie als Wissenschaft ganz unmöglich. Sie arbeitet z. B. immer mit allgemeinen Wortbedeutungen, die in nuce schon primitivste allgemeine Begriffe sind. Fast in jeder historischen Darstellung finden wir auch Massenbegriffe, d. h. solche Begriffe, die an einer Mehrheit von Objekten, als ihren Exemplaren demonstriert werden können. Sowohl die allgemeinen Wortbedeutungen, als auch solche Kollektivbegriffe dienen aber demselben eigentümlichen Ziele der Geschichte, wie die rein individuellen Begriffe, welche übrigens im strengsten Sinne des Wortes nie vorkommen.[1]) Mit Hilfe der allgemeinen Wortbedeutungen wird ein individueller Begriff zum Ausdruck gebracht, und bei einem Kollektivbegriffe kommt seine Individualität (Individualität der Gruppe) und nicht seine Allgemeinheit in Betracht, so dass seine Einordnung in einen grösseren wissenschaftlichen Zusammenhang eben in Rücksicht auf seine Individualität geschieht.[2]) — Deswegen wird auch das Ziel der Naturwissenschaften niemals in der Geschichte erstrebt, die alle naturwissenschaftiche Bestandteile lediglich als Mittel benutzt. Sowohl die allgemeinen Wortbedeutungen, als auch die Kollektivbegriffe brauchen nicht strikte, unbedingte Allgemeinheit zu besitzen, um den Bedürfnissen der Geschichte zu genügen. Man könnte auch sagen, dass, von einem gewissen Punkte an, die Vermehrung des Grades der Allgemeinheit der betreffenden naturwissenschaftlichen Bestandteile garnichts mehr zur Vollkommenheit der mit ihrer Hilfe gebildeten historischen Begriffe hinzufügt.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen können wir zu unserem Problem zurückkehren. Es fragt sich eben, ob die Diskrepanz zwischen der individualisierenden Wertbeziehung und der Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe, in welcher wir das Problem der historischen Kausalität gefunden haben, sich als ein Gegensatz zwischen dem eigentlichen Ziele der Geschichte und den von ihr gebrauchten heterogenen Mitteln auffassen lässt, der als solcher keine prinzipielle Schwierigkeiten mehr bereiten kann. Worin müssen wir in unserem speziellen Falle das Ziel der Ge-

1) Siehe darüber Grenzen, Kap. IV, 6. Auch die Persönlichkeit ist in der Geschichte keineswegs das Absolut-individuelle, sondern nur ein relativ individueller Begriff, da unter ihn z. B. verschiedene zeitliche Zustände derselben Persönlichkeit subsumiert sind.

2) Vgl. S. 27 f.

schichte erblicken? Dieses Ziel haben wir oben genauer analysiert. Es ist die historische Entwicklungsreihe, deren Eigentümlichkeit gerade die Wertbeziehung und die Individualität sowohl der ganzen Reihe als auch ihrer einzelnen Glieder ist. Mit Hilfe des Begriffs der historischen Kausalität wollten wir die Notwendigkeit begründen, mit welcher die individuellen Glieder einer historischen Entwicklungsreihe nacheinander folgen. In diesem Sinne können wir auch sagen, dass aus beiden Forderungen, die im Begriffe der historischen Kausalität enthalten sind, die eine, nämlich die individualisierende Wertbeziehung, als das Ziel der Geschichte und mithin der historischen Kausalität aufgefasst werden kann. Wie ist es aber mit der anderen Forderung der Subsumption? Kann man sie als ein heterogenes Mittel im oben erörterten Sinne betrachten? — Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Wesen der Subsumption überhaupt etwas genauer kennen lernen.

Die Subsumption unter allgemeine Gesetzesbegriffe ist das Ziel der kausalen Naturerklärung. In der generalisierenden Naturwissenschaft eine Tatsache erklären, heisst eben diese Tatsache unter einen allgemeineren Begriff subsumieren. Als letztes Ziel wird dann die Subsumption aller Wirklichkeit unter einen allgemeinsten Begriff, dem die unbedingte Allgemeinheit und absolute Geltung zukommt und der insofern das oberste Gesetz ist, erstrebt. Wie wir sehen, beruht die Subsumption in der Naturwissenschaft auf zwei Voraussetzungen: 1. auf der Möglichkeit, alle Tatsachen als Exemplare eines allgemeinen Gattungs- (resp. Gesetzes-)begriffes ansehen, und 2. auf dem Vorhandensein einer Mehrheit von allgemeinen unbedingt geltenden Gesetzen, unter welche die Tatsachen immer subsumiert werden können. Widersprechen diese Voraussetzungen nicht dem eigentlichen Wesen der Geschichte? Wie kann die Geschichte diese beiden Voraussetzungen umgehen, um die Subsumption als ein Mittel zu gebrauchen, als einen „Umweg über allgemeine Begriffe",[1] der schliesslich doch zum eigentümlichen Ziele der Geschichte führt?

Was die letzte dieser Voraussetzungen (das Vorhandensein allgemeiner Gesetze mit strikter Geltung) betrifft, so brauchen wir hier nur an das oben Gesagte zu erinnern. Die unbedingte Geltung ist das Ziel der Naturwissenschaft und nicht der Geschichte, bei welcher es sich nur um Mittel zur Realisierung anderer Ziele

1) Geschichtsphilosophie, S. 348.

handelt. Die Geschichte kann auch mit den allgemeinen Begriffen nicht-unbedingter Geltung, mit sogen. „empirischen Gesetzen" oder „Erfahrungsregeln" auskommen.[1]) Gelegentlich kann sie auch die Gesetze der entsprechenden generalisierenden Wissenschaften (Psychologie, Soziologie, Nationalökonomie u. s. w.), welche dieselbe Wirklichkeit vom anderen Standpunkte aus bearbeiten, benutzen, obwohl es, wie gesagt, nicht unbedingt notwendig ist, und die Darstellung, welche solche Gesetze benutzt, wird dadurch allein dem letzten Ziele der Geschichte nicht näher gebracht, als die, welche sich mit Erfahrungsregeln unbestimmter Allgemeinheit begnügt.[2])

Viel mehr Schwierigkeiten bereitet die andere Voraussetzung der Subsumption — die Möglichkeit, die historischen Objekte als Exemplare eines Gattungsbegriffs anzusehen. Als Individuum, d. h. als eine eigenartige nie wiederkehrende unteilbare begriffliche Einheit, kann das historische Objekt nie als ein Gattungsexemplar angesehen werden. Das zu wünschen, würde in der Tat zu einer contradictio in adjecto führen. Und trotzdem gibt es doch eine Möglichkeit, auch dieser Voraussetzung der Subsumption gerecht zu werden, ohne die Individualität der historischen Objekte dabei irgendwie preiszugeben. Und diese Möglichkeit beruht eben auf dem Umstande, dass alle historische Objekte (in unserem Falle — die individuellen Glieder der historischen Entwicklungsreihe) Begriffe sind und keine Wirklichkeiten. Wenn der individuelle Kausalzusammenhang nicht ein Zusammenhang zwischen Produkten der begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit (Glieder der historischen Entwicklungsreihe), sondern ein wirklicher Kausalzusammenhang wäre, dann wäre die Forderung der Subsumption unerfüllbar. Eine Wirklichkeit, welche nur als ein Individuum angesehen werden kann, kann man selbstverständlich nie als ein blosses Gattungsexemplar betrachten. Dann hätte Windelband recht, wenn er in seiner an Rickert geübten Kritik meint, dass die Unterscheidung zwischen Kausalität und Gesetz-

1) Für den die „Homogeneität des Seins" (s. S. 8 f.) behauptenden transzendentalen Empirismus, unterscheiden sich die „Erfahrungsregeln", die „empirischen" und die „exakten" Gesetze, nur durch den Grad ihrer gattungsmässigen Allgemeinheit.

2) Dass die „Erfahrungsregeln" den Bedürfnissen der Geschichte vollständig genügen, hat M. Weber (ibid.) eingehend gezeigt und mit vielen Beispielen belegt.

mässigkeit den Satz involviert, dass „Kausaleinmaligkeiten möglich wären, welche keine Subsumption unter eine allgemeine Regel zulassen".[1]) Dieser in letzter Hinsicht auf einem historischen Begriffsrealismus begründeten Behauptung gegenüber müssen wir mit vollem Nachdruck betonen, dass die individuellen Gebilde der Geschichte nur Begriffe, und keine Wirklichkeiten sind, und dass dieser Umstand es uns gerade gestattet, sie durch eine Zurückführung auf die Wirklichkeit, deren Bearbeitung sie bedeuten, doch einer gewissen partiellen Subsumption zu unterwerfen.

Wie solche Subsumption geschieht, ist noch eine andere Frage. Bevor wir zu ihr übergehen, müssen wir bei diesem neuen Begriffe, zu dem wir jetzt gelangt sind, und der uns die beiden scheinbar entgegengesetzten Forderungen, die das Problem der historischen Kausalität involviert, zu versöhnen verspricht, etwas verweilen. Dieser neue Begriff ist der Begriff der Wirklichkeitskausalität, welche von der historischen Kausalität verschieden ist und diese letzte sogar begründet. Wir müssen schon in der reinen Wirklichkeit, die von jeder Begriffsbildung noch unberührt ist, kausale Zusammenhänge annehmen, welche, wie alle Wirklichkeiten, weiter generalisierend oder individualisierend, mit oder ohne Rücksicht auf die Werte begrifflich bearbeitet werden können. Als solche können sie immer als Gattungsexemplare betrachtet werden, sie können aber auch Elemente bilden, aus denen ein individueller Begriff zusammengesetzt wird. Diese wirklichen Kausaleinmaligkeiten sind also der generalisierenden Betrachtung nicht entzogen, denn es gibt nur eine Wirklichkeit, und diese eine Wirklichkeit kann — ohne Rücksicht auf ihren besonderen Inhalt — verschiedenartig bearbeitet werden. Deswegen können alle wirklichen Kausaleinmaligkeiten unter Gesetze subsumiert werden, und wenn Windelband die gegenteilige Behauptung als notwendige Folgerung aus der Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit ansieht, so geschieht das auf Grund einer Identifizierung der historischen Kausalität mit der wirklichen, also eines historischen Begriffsrealismus und der Verkennung des grundlegenden Begriffs einer einzigen objektiven Wirklichkeit, als gemeinsamen Materials für alle Arten der begrifflichen Wirklichkeitsauffassung.

Windelbands Behauptung trifft nur in gewissem Sinne die historischen „Kausaleinmaligkeiten". Diese können nicht unter

1) Präludien, 3. Aufl. S. 310.

allgemeine Gesetze subsumiert werden, weil die historischen Begriffe der Ursache und Wirkung gerade in Rücksicht auf ihre Individualität gebildet sind, was jede Möglichkeit der Subsumption schon per definitionem ausschliesst. Wir haben aber schon gesagt, dass auch hier ein Umweg über allgemeine Begriffe denkbar ist, und dass dieser Weg die Möglichkeit der Zurückführung der individuellen historischen Begriffe auf die Wirklichkeiten voraussetzt. Wie geschieht diese Zurückführung, und wie ist sie möglich? Es ist klar, dass diese Zurückführung nur durch die Zergliederung des historischen Begriffs in seine ursprünglichen Elemente geschehen kann. Um diese Zergliederung zu verstehen, müssen wir die Einheit des historischen Begriffs und sein Verhältnis zur Wirklichkeit etwas näher analysieren. Die Einheit, welche historische Individuen uns zeigen, ist eine teleologisch-begriffliche und zugleich eine wertbezogene. Teile der Wirklichkeit, die in Rücksicht auf den leitenden Wert wesentlich sind, werden miteinander verknüpft, und der Wert, auf den sie alle bezogen sind, gibt ihnen ein Gepräge der Einzigartigkeit, der Unersetzbarkeit und der Unteilbarkeit. Wenn wir jetzt diese Einheit wieder zerfallen lassen und das betreffende Individuum in seine Elemente zergliedern, so sind diese Elemente als Teile der Wirklichkeit unter die allgemeinen Begriffe wieder subsumierbar. Ja, wir können noch mehr sagen. Wenn wir diese Elemente aussprechen, so haben wir sie auf diese oder jene Weise schon subsumiert, weil jedes sinnvolle Urteil gewisser allgemeiner Elemente bedarf und zudem auch die Sprache immer im Rahmen der allgemeinen Wortbedeutungen sich bewegt. Nach dieser Zergliederung der individuellen Glieder der historischen Entwicklungsreihe in ihre Elemente und der mit ihr verbundenen Aufnahme dieser Elemente in unvollkommene allgemeine Begriffe, wie es alle Wortbedeutungen sind, können wir die einzelnen jetzt allgemeinen Elemente der unmittelbar aufeinanderfolgenden Glieder miteinander verknüpfen und durch die Subsumption ihres partiellen Verhältnisses unter entsprechende allgemeine Erfahrungssätze die Notwendigkeit des Eintretens jedes dieser einzelnen Elemente erkennen. Danach können wir die betreffenden Elemente wieder zu einer individuellen Einheit zusammenfassen und auf solche Weise die Notwendigkeit der zeitlichen Folge der gesamten Glieder in der historischen Entwicklungsreihe begreifen.

Hier aber stossen wir auf manche scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten. Zwischen den Elementen eines Gliedes der Reihe

können sich nämlich solche finden, denen kein Element bei dem betreffenden andern Gliede entspricht. Kausalwichtig und wertbedeutend fallen, wie wir es schon gesehen haben,[1]) garnicht immer zusammen. Das, was für den leitenden Wert von Bedeutung ist, braucht keine bedeutende Wirkung zu haben, welche zwischen den wertvollen Elementen des darauf folgenden Gliedes einen Platz fände. Und umgekehrt, eine für den leitenden Wert völlig indifferente Tatsache kann gerade die Ursache mancher wertvollen Elemente der betreffenden Glieder der historischen Reihe sein. Damit geht noch eine andere Schwierigkeit zusammen. Indem wir den Individuums-Begriff zergliedern und sozusagen an die Wirklichkeit appellieren, geht auch die Eindeutigkeit und die kristallene Geschlossenheit der begrifflichen Welt wieder verloren. Da man, wie wir es oben gezeigt haben, zwischen den begrifflichen Gliedern der historischen Reihe nicht ohne weiteres ein unmittelbares kausales Band annehmen kann, so tritt die in diesen Begriffen überwundene unübersehbare Mannigfaltigkeit wieder in ihre Rechte ein. Die Zahl der „sekundär-historischen Objekte",[1]) die in den Kreis der Untersuchung hineingezogen werden können, ist unendlich, und es gilt jetzt, diese Zahl durch eine Auswahl wieder einzuschränken. Der Begriff der historischen Kausalität soll uns eben zeigen, wie diese Auswahl vollzogen wird, und worin das Wesen eines historischen Kausalzusammenhanges besteht.

V. Der historische Kausalzusammenhang.

Wie müssen wir die Auswahl denken, welche die nach der Zerlegung des historischen Begriffs wieder hergestellte unendliche Mannigfaltigkeit überwinden soll? Aus welchem Grunde greifen wir aus der unübersehbaren Fülle der Kausalbeziehungen nur einige heraus, um sie mit den Elementen der historischen Individuen zu verbinden und auf solche Weise zu den eigentlichen sekundärhistorischen Objekten zu erheben? Was gilt hier als Prinzip der Auswahl? Vor allem wollen wir feststellen, dass mit der Wertbeziehung allein hier nicht auszukommen ist. Und zwar deshalb, weil es, wie wir schon wissen, unzweifelhaft „kausalwichtige" Tatsachen gibt, die in keiner unmittelbaren Beziehung zu den leitenden Werten stehen. Wir müssen hier noch ein anderes,

1) S. oben S. 34.

gewissermassen wertfreies Kriterium der Auswahl annehmen, oder, genauer gesagt, ein solches, bei dem der Wert nur eine negative einschränkende Rolle spielt. Wir haben schon bemerkt, dass wir den notwendigen kausalen Zusammenhang im räumlich-zeitlichen Schema des überall und immer erkennen. Doch können wir vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Die kausale Notwendigkeit irgend einer Erscheinung erkennen wir um so tiefer, begreifen sie um so besser, die Erklärung befriedigt uns um so mehr, je allgemeiner der von uns aufgestellte Kausalzusammenhang ist, je weitere Kreise der Erscheinungen er umfasst. Die Erklärung des Misserfolges der Franzosen bei Borodino aus dem ermüdeten Zustand Napoleons, der durch den weiten Feldzug und den energischen Widerstand des Feindes erschöpft war, befriedigt uns unzweifelhaft viel mehr, als die Erklärung dieses Ereignisses durch den starken Schnupfen Napoleons, der ihn während des ganzen Tages quälte. Um so besser werden wir aber den kausalen Zusammenhang der gegebenen Erscheinung verstehen, wenn wir ihn aus dem allgemeinen Zustand des französischen Heeres erklären, das in ganz neue ungewohnte Bedingungen geriet, als es damals wider Erwarten auf den energischen Widerstand der ganzen vom nationalen Selbstbewusstsein ergriffenen Volksmasse stiess. Auf diese Weise scheint die Allgemeinheit der Ursache die entscheidende Rolle zu spielen. Welcher Art ist aber diese Allgemeinheit? Wir werden z. B. nie im Stande sein, den Ausgang der Schlacht bei Borodino aus der unzweifelhaft allgemeineren Ursache zu verstehen, dass an diesem Tage die Sonne schien, und dass der Mond wie immer seinen Weg um die Erde machte. Und zwar aus dem Grunde nicht, weil dies alles immer geschieht, also diese Ursache nicht zur Eigenart dieser individuellen Erscheinung gehört.[1] So sind wir wieder an die für die Logik der Geschichte grundlegende Unterscheidung zwischen der gattungsmässigen und individuellen „Allgemeinheit" der Geschichte (s. S. 24 f.) angewiesen. Nicht die Unterordnung unter einen allgemeinen, sondern die richtige Eingliederung in einen „individuell-allgemeinen" Begriff ist das Prinzip, das die Auswahl des Kausalzusammenhanges bestimmt. Die Ursache muss so „allgemein", d. h. so umfassend wie möglich sein (im Sinne des dritten Begriffs der empirischen Allgemeinheit). Diese Allgemeinheit des Ganzen hat dabei wieder ihre Grenzen, die durch die Individualität der erklärenden Ereignisse bestimmt sind.

1) S. Grenzen, S. 478 f.

Lächerlich und absurd wäre es z. B., den Unterschied zwischen den beiden Auflagen der „Kritik der reinen Vernunft" durch solche „allgemeine" Faktoren wie die einmalige Entwicklung der Produktionsverhältnisse im XVIII. Jahrhundert zu erklären. Andererseits werden wir die Notwendigkeit des Überganges des absolutistischen Preussens in einen Rechtsstaat in seiner ganzen Tiefe nur dann verstehen, wenn wir die Entwicklung der damaligen Produktionsverhältnisse ins Auge fassen. Die grösste Allgemeinheit der Ursache in den Grenzen der Individualität der betreffenden Erscheinung, oder, um es präziser zu sagen, die genau entsprechende Eingliederung des zu erklärenden Ereignisses in das unmittelbar umfassende Ganze, dies eben bestimmt die Auswahl des Kausalzusammenhanges, überwindet die unübersehbare Mannigfaltigkeit.

Es gibt keine einzige ein für allemal bestimmte Ursache der Erscheinungen. In der Geschichte bewegen wir uns in einer begrifflichen Welt, die über der einzigen Wirklichkeit nach verwandten aber doch verschiedenen Gesichtspunkten gebaut ist. Und in jedem einzelnen Falle ist es die Aufgabe des Empirikers, die betreffende Ursache festzustellen. Nüchternheit und Resignation zugleich sind in diesem extremen Kampf gegen alle Reste des Begriffsrealismus zu spüren. Die Philosophie bekennt hier ihre eigene Ohnmacht, und welche Stärke zeigt dennoch diese ruhige und resignierte Selbsterkenntnis der Grenze, an der das objektive Wissen aufhört und metaphysische Konstruktionen beginnen! — Auch hier ist der transzendentale Empirismus seiner allgemeinen Tendenz treu geblieben. Die Philosophie als Wertwissenschaft kann nicht die empirischen Probleme lösen. Indem sie der empirischen Wissenschaft solche Probleme überlässt, „resigniert" sie selbst in Bezug auf ihre apriorische Lösung, sie zeigt aber zugleich, dass diese Probleme, weil aus der Vermengung verschiedener Gesichtspunkte entsprungen, keine Probleme sind, und indem sie solche überhaupt wegschafft, gibt sie schliesslich ihre Lösung an, welche freilich den metaphysischen Gemütern immer als eine ungenügende, als eine „Resignation" erscheinen wird.

Wir müssen aber noch einen Punkt erwähnen, der den besonderen begrifflichen Charakter der historischen Kausalität gegenüber der wirklichen noch stärker hervortreten lässt. Die auf die oben beschriebene Art ausgewählte Ursache vertritt alle anderen übrig gebliebenen und doch wirklichen Ursachen. Für

das Recht des Eintretens in die begriffliche Welt der Geschichte übernimmt sie gewisse Pflichten der Vertretung, sie nimmt auf sich die gesamten kausalen Schulden der unendlichen ausgeschalteten Ursachen, sie personifiziert alle diese Ursachen in ihrer eigenen Person. In einer Biographie Caesars sind es in letzter Hinsicht die Dolche der Verschwörer, die seinen Tod verursachen. Weitere Prozesse im Leibe Cäsars, die zwischen der Verwundung und dem eigentlichen Momente des Todes zweifellos vorgekommen sind und auch wahrnehmbar wären, wenn wir in das Innere von Cäsars Leib eindringen könnten, alle diese Prozesse sind einfach ausgeschaltet und in der Ursache „Dolche der Verschwörer" vertreten, die ihrerseits eine viel grössere Bedeutung, als es in der Wirklichkeit der Fall war, gewinnt. Um ein noch drastischeres Beispiel aus der Geschichte der Philosophie zu gebrauchen, so werden zwecks der kausalen Erklärung mancher Züge in der Philosophie Descartes' viele für die Zeit charakteristische Meinungen, die Tendenzen des Tages, die in der Luft schwebenden Gedanken in einen gewissen Pierre Gassendi hineingelegt, der durch eine solche Vertretung eine ganz erhebliche kausale Bedeutung gewinnt.

Sofern ist die historische Kausalität Produkt einer starken Abstraktion, einer begrifflichen Bearbeitung der primären, in der Wirklichkeit selbst liegenden kausalen Reihen. Als begriffliche Form schlechthin setzt sie die letzten voraus. Sie ist aber blos eine Möglichkeit der begrifflichen Bearbeitung dieser letzten, die also auch ohne die historische denkbar ist. Deshalb kann man auch nur cum grano salis die Bezeichnung „Realgrund" für historische Verhältnisse gebrauchen, wie es z. B. M. Weber tut, und diesen „Realgrund" dem „Erkenntnisgrund" gegenüberstellen.[1]) Es ist gewiss ein Unterschied vorhanden, wenn der Historiker der „Wirksamkeit" der „Briefe Goethes an Frau v. Stein", ihrem Einfluss auf die Erlebnisse Goethes nachspürt, oder wenn er in ihnen nur Charakteristisches für die Eigenart Goethes sieht, ein Erkenntnismittel für das Verständnis des Individuums Goethe. Aber auch im ersten Falle ist es keine reale Ursache, sondern auch ein Erkenntnismittel und zwar Produkt eines höchst abstrakten Prozesses der Bearbeitung der Wirklichkeit, wie wir gesehen haben. Der Unterschied besteht darin, dass im ersten Falle „die Briefe Goethes" als Erkenntnismittel für die Erklärung einer historischen

1) a. a. O. S. 161 ff.

Entwicklung benutzt werden, im zweiten Falle — als Erkenntnismittel für die Erklärung eines „historischen Ganzen". Nur in einer völlig unbearbeiteten anschaulichen und unserem diskursivem Verstand an sich garnicht zugänglichen Wirklichkeit kann man wahre „Realgründe" sehen. Man muss sich hüten, die historischen Begriffe zu Wirklichkeiten zu hypostasieren. Als Spezialforscher kann der Historiker wie auch der Naturwissenschaftler in seinen Begriffen die wahren Ursachen der Erscheinungen sehen. Der Erkenntnistheoretiker muss aber wissen, dass die wirklichen Ursachen, eben weil sie wirkliche sind, ewig verborgen sind. Wahre Ursachen der Erscheinungen gibt es wohl viel. Sie sind wahr aber, nicht weil sie wirklich sind, sondern weil sie den Zielen und den Formen der betreffenden Wissenschaften gemäss gefunden werden.

Eine Welt für sich ist die geschichtliche Welt, wie auch die Welt der Naturwissenschaft. Um ein Bild zu gebrauchen: die geschichtliche Welt hebt sich über die Wirklichkeit. Die Geschichte will nicht nur der Wirklichkeit näher treten, wie es Manche behaupten, sondern sie schaltet gerade die unmittelbaren wirklichen Kausalzusammenhänge aus, um sich mit einer „personifizierten" Ursache zu begnügen, wie wir es in dem Beispiele des Todes Caesars gesehen haben.[1]) Ganz umgekehrt verhält sich zur Wirklichkeit die Welt der Naturwissenschaft. Es ist eine Welt unter der Wirklichkeit. Der Naturwissenschaftler begnügt sich nicht mit den unmittelbaren wahrnehmbaren Ursachen der Erscheinungen, er will diesen Ursachen noch „näher" treten, sie in den unmittelbarsten Atombewegungen sehen.[2]) Er glaubt der Wirklichkeit am nächsten zu sein, und doch ist er schon hinter die Wirklichkeit gedrungen, in die Unterwelt der naturwissenschaftlichen Begriffe. Wo die Grenzen zwischen der Wirklichkeit und den beiden sie umfassenden Welten der Naturwissenschaft und der Geschichte liegen — können wir nicht wissen. Wir können die Wirklichkeit nur erschliessen. Sie liegt irgendwo zwischen den beiden

1) Hieraus ist zu ersehen, dass der Begriff der individuellen Kausalität mit der „irrtümlichen Meinung, dass die Geschichte in besonderem Grade ‚Wirklichkeitswissenschaft' sei", nichts zu tun hat, dass er vielmehr die von uns hier vertretene entgegengesetzte Auffassung der Geschichte fordert. Deswegen gelangen auch die Argumente Bubnoffs (a. a. O. S. 378) gegen die Rickertsche Theorie nicht zum Ziel.

2) Vgl. dazu feine Bemerkungen Simmels in „Probleme der Geschichtsphilosophie". 3. Aufl., 2. Kapitel.

Welten.[1]) Und dort liegt unerkennbar und doch notwendig denkbar auch die konstitutive Form der primären Kausalität, die wir als Postulat erschlossen haben.

Im folgenden Kapitel werden wir diesen neuen Begriff weiter untersuchen. Jetzt wollen wir nur die Ergebnisse dieses ersten Kapitels ganz kurz zusammenfassen. Die kausale Erklärung einer historischen Entwicklung trägt in sich einen Widerspruch zweier entgegengesetzten Forderungen: 1. der Wertbeziehung und des Individualisierens und 2. der Subsumption unter einen wertfreien Allgemeinbegriff. Die Lösung dieses Widerspruchs ist durch den Begriff einer primären Wirklichkeitskausalität gegeben. Diese primäre Kausalität ist von der historischen Kausalität verschieden. Sie gestattet, den Widerspruch zwischen dem Individualisieren und der Subsumption als einen Widerspruch zwischen Zielen und Mitteln aufzufassen und insofern beide Formen zu vereinigen. In Rücksicht auf die Wirklichkeitskausalität erscheint die historische Kausalität als ein höchst kompliziertes Produkt ihrer begrifflichen Bearbeitung. Sie wird durch eine Auswahl bestimmt, bei der die Individualität der kausal zu erklärenden Erscheinung nur eine einschränkende Rolle spielt. Dabei erscheint die ausgewählte historische Ursache als eine personifizierte Ursache im oben erörterten Sinne.

VI. (Exkurs.) Bedeutung des Begriffs der historischen Kausalität.

Wenn die Resignation das letzte Wort unserer methodologischen Untersuchung ist, welche Bedeutung kann dann unser Begriff der historischen Kausalität haben? Wir haben schon gesagt, dass man das Wort „Resignation“ hier in einem besonderen Sinne verstehen muss. Die Logik verzichtet darauf, die empirischen Fragestellungen zu beantworten. Insofern ist diese Resignation nur die weitere Konsequenz des transzendentalen Empirismus, der die schroffste Trennung zwischen den Wert- und den Seinswissenschaften durchführen will. Die Logik als Wertwissenschaft kann nie empirische Probleme lösen, in unserem Falle die wahre einzige

1) Wenn wir sogar bei dem Beispiel des Todes Caesars von den „ausgeschalteten wirklichen Ursachen“ redeten, so waren diese wirklichen Ursachen schon keine „wirklichen“ mehr. Sie gehörten schon der „naturwissenschaftlichen Unterwelt“, als (physiologische) „Prozesse“ im Leibe Caesars an.

Ursache der historischen Erscheinungen inhaltlich bestimmen. Und weil nur die Wertwissenschaften „a priori“ verfahren, so kann man diese Ursache nur auf empirischem Wege bestimmen; im Gebiete der empirischen Wissenschaften aber hat es, wie wir gezeigt haben, keinen Sinn von einer Ursache, sondern nur von Ursachen zu reden. Durch diese Einsicht bekundet der transzendentale Empirismus eine dem Dogmatismus überlegene empirische Gesinnung: Philosophie ist keine Hypothese, die dem Mangel der Erfahrungserkenntnis abhelfen soll. Die Erfahrung ergänzt nur die Erfahrung selbst. Die Philosophie hat ihre eigene Aufgabe, sie hat die Voraussetzungen der Erfahrung zu erforschen und die metaphysischen Vorurteile wegzuschaffen, welche aus der Verwechselung seins- und wertwissenschaftlicher Gesichtspunkte stammen und darauf ausgehen, mit wertwissenschaftlichen Mitteln die empirischen Probleme lösen zu wollen, was mit der Hypostasierung der Werte zu Wirklichkeiten aufs engste verknüpft ist. Insofern bekämpft der transzendentale Empirismus jede Metaphysik, in welches empiristische Gewand sie sich auch kleiden mag.

Mit einem Beispiel, welches in dieser Hinsicht besonders charakteristisch ist, wollen wir unsere Ergebnisse klar machen und zugleich auch ihre wissenschaftliche Bedeutung zeigen. Von allen Theorien, welche die wahre Ursache des historischen Geschehens aufzufinden bestrebt waren, ist vielleicht die bedeutendste und fruchtbarste die marxistische Geschichtsauffassung. Wir können hier natürlich nicht alle Deutungen dieser zur „Weltanschauung“ erhobenen Lehre, noch alle Fragen berücksichtigen, die sie in einer bestimmten Weise zu lösen versucht hat. Wir sehen ganz vom Marxismus als einem geschichtsphilosophischen System ab, d. h. als einer Fortschrittslehre, die nur darauf ausgeht, die Geschichte vom Standpunkte der sozialistischen Gesellschaftsordnung, welche als das absolute wertvolle Endziel der historischen Entwicklung gilt, zu werten. Wir nehmen sogar diese voraussetzungsloseste Form des Marxismus an und wollen den Marxismus nur als eine empirische Theorie[1]) berücksichtigen,

---

1) Die voraussetzungsvollste Richtung im Marxismus ist die, welche den historischen Materialismus mit dem philosophischen eng verbindet (wie das Plechanow besonders durchführt). Von dieser Richtung sehen wir vollständig ab. Auch die nationalökonomische Theorie dieser so fruchtbar gewordenen Lehre lassen wir hier ganz bei Seite. Indem der Verfasser, auf den der Marxismus einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat,

d. h. als die Lehre, welche alles historische Geschehen auf die ökonomischen Verhältnisse, im letzten Sinne auf die Produktionsverhältnisse, als auf die wahre Ursache jeder historischen Entwicklung zurückführen will. Wir haben schon gesehen, dass eine solche Feststellung der wahren Ursache unmöglich ist, dass die Produktionsverhältnisse sehr oft ein zu allgemeiner Faktor sind, als dass die Individualität der kausal zu erklärenden historischen Tatsache aus ihnen erklärbar wäre.[1]) Der Natur des dogmatischen Empirismus gemäss, welcher der Objektivität wegen alle Wertgesichtspunkte negiert, um die Wertbegriffe heimlich als innere Wesenheiten hereinzuschmuggeln, hypostasiert der Marxismus in diesem Fall die Produktionsverhältnisse, welche die historische Notwendigkeit der als Wert anerkannten sozialistischen Wirtschaftsordnung kausal erklären sollen,[2]) zur einzigen wahren Ursache, ja — in seinem voraussetzungsvollsten Gestalt — zum einzig realen Fundament alles Seins.

Ausser diesen geschichtsphilosophischen Wertmotiven, gegen die als solche die Logik garnichts einzuwenden hat, und welche nur dann, wenn sie zur wahren Ursache der historischen Entwicklung, also zu Wirklichkeiten hypostasiert werden, von der Logik zurückgewiesen werden müssen, gibt es noch rein logische Motive im Marxismus, welche teilweise auch mit den geschichtsphilosophischen Motiven in Berührung kommen. Diese Motive als solche sind nicht nur für den Marxismus als solchen charakteristisch, sie werden auch von mannigfaltigen anderen Theorien der Geschichte geteilt, wie z. B. der positivistischen Geschichtsauffassung von Buckle, der „ideologischen" von Comte, der idealistischen der

im folgenden die metaphysischen Ausschweifungen des Marxismus aufzuzeigen versucht, will er desto mehr die Fruchtbarkeit und die Berechtigung mancher seiner Motive hervorheben.

1) Man könnte auch ein umgekehrtes Beispiel angeben, wo die Produktionsverhältnisse ein zu individueller Faktor sind, um eine auch sie mitumfassende allgemeine Tatsache erklären zu können: so z. B. irgend welche physiologische Eigenschaften der Menschennatur oder auch die für die Soziologie grundlegende und noch von Aristoteles hervorgehobene Tatsache des sozialen Sinnes des Menschen.

2) Es bedarf noch einer besonderen genaueren Analyse, um zu zeigen, wie der Marxismus von der als dem absoluten Wert anerkannten sozialistischen Gesellschaftsordnung zu Produktionsverhältnissen gekommen ist, um eben diese letzten und nicht den absoluten Wert selbst (wie es z. B. von anderen Voraussetzungen ausgehend Hegel gemacht hat) zu hypostasieren.

Hegelschen Schule und von allen Arten der „soziologischen" Geschichtsauffassung. In Rücksicht auf die von ihnen vertretenen Motive sind alle diese Versuche ganz berechtigt, aus Mangel erkenntnistheoretischer Grundlagen werden sie aber falsch gedeutet, bei dem Marxismus wieder treten sie im ökonomischen Gewande auf. Es ist das Streben, die Notwendigkeit in der historischen Entwicklung und die Objektivität der Geschichte zu behaupten. An sich ist dieses Streben ganz berechtigt, besonders wenn es gegen alle die Theorien gerichtet ist, welche die Objektivität der Geschichte angreifen wollen, sei es aus der Annahme des freien Willens der handelnden historischen Persönlichkeiten, welchen die entscheidende Rolle in der Geschichte zuerkannt wird, sei es aus der Annahme irgend welcher nicht empirischen Macht, die die Geschicke der Menschheit leitet. Dieses als eine logische Forderung ganz berechtigte Motiv wird aber dann an einem konkreten Beispiel exemplifiziert und schliesslich zu einer wahren einzigen Ursache hypostasiert: so tritt bei dem Marxismus der individualistisch-subjektivistischen Geschichtsauffassung gegenüber diese ganz berechtigte Forderung in einem nicht weniger dogmatischen Gewande auf: es wird die entscheidende Rolle der Massen in der Geschichte proklamiert.[1])

Die Methodologie Rickerts und besonders sein Begriff der historischen Kausalität, den wir oben zu begründen bemüht waren, hebt diesen Gegensatz überhaupt auf. Beide — individualistische und kollektivistische — Theorien sind für die empirische Geschichtswissenschaft gleich falsch, wenn auch die letzte gewisse berechtigte Motive zur Geltung bringt.[2]) Die dogmatischen Voraussetzungen, auf welchen der obige Gegensatz beruht und welche durch den Begriff der historischen Kausalität aufgehoben werden, sind folgende: die Verkennung des logischen Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Individuellem und die Hypostasierung dieses logischen Gegensatzes zu einem realen, was notwendig zu

---

1) Es wäre möglich, auch hier genauer zu zeigen, wie von den ökonomischen Produktionsverhältnissen und von der sozialistischen Gesellschaftsordnung auf die Rolle der Massen geschlossen wird.

2) Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie. S. 380 f. Das Gegenteil meint Münsterberg (Gr. der Psychologie, S. 135). Auf welchen Voraussetzungen sein Versuch, eine solche Versöhnung zu begründen, beruht, haben wir schon teilweise gesehen.

einer Antinomie führt;[1]) die Verwechselung der historischen Allgemeinheit (eines individuellen Ganzen) mit der naturwissenschaftlichen Allgemeinheit (eines Gattungsbegriffs), was z. B. die berechtigte Forderung der Einfügung eines individuellen Gliedes (z. B. einer Persönlichkeit) in ein „allgemeineres“ (und doch individuelles) Ganze, dessen Teil das obige Individuum bildet, in die unberechtigte Behauptung verwandelt, dass alles Individuelle (besonders die historischen Persönlichkeiten) unter ein allgemeines Gesetz in der Geschichte untergebracht werden muss; die Identifizierung der Teleologie mit der freien Zwecktätigkeit entweder einer unempirischen Realiltät (metaphysische Teleologie) oder der bewussthandelnden Persönlichkeiten (rationalistische Teleologie), was im Zusammenhange mit der ebenso voraussetzungsvollen

---

1) Aus dieser Hypostasierung allein ist auch die merkwürdige, von mehreren geteilte Meinung zu erklären, dass Rickerts Theorie der Geschichte eine Soziologie als Wissenschaft ausschliesst. Dass die Soziologie als generalisierende Naturwissenschaft vom logischen Standpunkte aus ein durchaus berechtigtes Gebilde ist, hat Rickert selbst ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. Grenzen, S. 293 f. Geschichtsphilosophie, S. 372 f.

Was die Soziologie betrifft, so stimmen wir Adler (ibid. S. 237) zu, wenn er sagt, dass es eins der grössten Verdienste von K. Marx ist, die Sozialwissenschaft auf eine sichere Basis zu stellen. Aber auch hier wiederholte sich das, was, in der Naturwissenschaft z. B., mit dem Atomismus geschah. Das berechtigte Motiv, alle komplizierten Erscheinungen der Naturwelt auf das Einfachste zurückzuführen, sie alle einer einheitlichen Erklärung zu unterwerfen, wurde metaphysisch gedeutet, so dass der als ein regulatives Prinzip für die Naturwissenschaft berechtigte Begriff des Atoms zu einem wahren Fundamente alles Seins wurde. Das ganz berechtigte Motiv, alle sozialen Erscheinungen auf ein einfaches Element zurückzuführen, um durch solche Zurückführung ihre Gesetzmässigkeit darzutun, exemplifiziert zunächst der Marxismus aus anderen nicht mehr logischen Gründen an dem ökonomischen Begriffe der Produktionsverhältnisse, um diesen „letzten“ Begriff dann zu der wahren Ursache des historischen Seins zu hypostasieren. — Für die weitere wirklich fruchtbare Kritik des Marxismus, welche nicht nur seine Fehler einfach zurückweist, was leider meistens geschieht, sondern auch seinen an sich berechtigten Motiven gerecht wird und die Gründe seiner Fehler zu verstehen versucht, entsteht eine interessante Aufgabe, zu untersuchen, in welchen Grenzen der Begriff der Produktionsverhältnisse (als ein das verallgemeinernde Verfahren der generalisierenden Sozialwissenschaften abschliessender Begriff ähnlich dem Begriffe des Atoms in den physikalischen Nat.-Wissen.) berechtigt ist: ob er z. B. den „letzten“ Begriff der Soziologie, oder der nur wenig allgemeineren Nationalökonomie u. s. w. bildet.

Identifizierung von Kausalität und Gesetzmässigkeit zu einer falschen Antinomie führt: Teleologie oder Kausalität.

Wir können hier nicht alle die strittigen Fragen, welche aus diesen dogmatischen Voraussetzungen entstanden und durch die Rickertsche „formal-logische“ Problemstellung aufgehoben sind, wieder aufrollen. Nur zwei Punkte, die zur Illustration unseres Begriffs der historischen Kausalität wichtig sein dürften, wollen wir hier erwähnen.

Wir haben schon gesehen, dass Teleologie und Kausalität nicht nur einander nicht ausschliessen, sondern einander ergänzen. Die historische Kausalität ist mit der teleologischen Wertbeziehung aufs engste verknüpft, und die Wertbeziehung selbst fordert insofern den Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, als ohne ihn die Möglichkeit „des Umweges über allgemeine Begriffe“ undenkbar wäre. Im folgenden Kapitel werden wir auch zeigen, dass der Begriff der primären Kausalität selbst teleologisch notwendig ist. Wie diese letzte Teleologie („wertteleologische Methode“), so ist auch die begriffliche Teleologie der Wertbeziehung mit der Kausalität aufs engste verknüpft und auf keinen Fall ihr entgegengesetzt. Die „Objektivität“ der Geschichte wird durch unsere Problemlösung keineswegs angegriffen, sondern durch den Begriff der Seinswissenschaften, worunter alle generalisierenden und individualisierenden Natur- und Kulturwissenschaften fallen, und durch die Abgrenzung der Seinswissenschaften gegen die Wertwissenschaften (in der Geschichte mit Hilfe des Begriffs der Wertbeziehung) noch mehr befestigt. Aus der gefürchteten Feindin der Objektivität ist die Teleologie zu ihrer unentbehrlichen Beschützerin geworden, und damit ist zugleich eins der tiefsten Motive des Kantischen Denkens getroffen, der die Objektivität durch die Subjektivität begründet sehen wollte.

Es ist leicht zu sehen, dass die Einwände Adlers,[1]) der auf Kantischem Boden stehen will, unsere Problemlösung nicht treffen. Adler identifiziert verschiedene Arten der Allgemeinheit, den Begriff der Wertbeziehung mit der Wertung,[2]) die begriffliche Teleologie mit dem freien Willen und die Kausalität mit der Ge-

1) Im zitierten Buche.

2) So z. B. S. 64—65 u. a. In diesem Punkte ist besonders höchst bedauerlich die Art, wie Adler in Verkennung dieses grundlegenden Begriffs der Wertbeziehung Rickert immer mit Münsterberg und Stammler zusammen behandelt.

setzmässigkeit. Insofern teilt er alle Voraussetzungen des methodologischen Naturalismus und Rationalismus.

Ganz dasselbe gilt auch für die Einwände Münsterbergs, der mit denselben Voraussetzungen nur ganz entgegengesetzte Tendenzen verbindet. Im Gegensatz zu Adler will er in der Geschichte keine Kausalität sehen, nur das Reich der freien Zwecktätigkeit des Subjekts, die Darstellung des Gewollten. Die Geschichte bringt er unter die „subjektivierenden" Wissenschaften und verbindet sie aufs engste mit den philosophischen Wissenschaften. Adler gegenüber betont er die Selbständigkeit der Geschichte unter Anerkennung der die Gesetze aufstellenden Soziologie, aber auch für ihn steht die Teleologie im Gegensatze zur Kausalität, was bei ihm auf dieselbe dogmatische Identifizierung von Kausalität und Gesetzmässigkeit und die noch viel voraussetzungsvollere Verknüpfung der Kausalität mit der Idendität zurückzuführen ist.

Wir sehen: nur die transzendental-empirische, alle Reste des Rationalismus (des „methodologischen oder transzendentalen Rationalismus") und des dogmatischen Empirismus (des „naturwissenschaftlichen und historischen Begriffsrealismus") bekämpfende Methodologie vermag dem alten Streit über die Geschichte ein Ende zu bereiten, indem sie die Falschheit der Voraussetzungen aufdeckt, auf welchen die üblichen Alternativen beruhen, und die ganze Problemstellung überhaupt in eine neue erkenntnistheoretisch befestigte Ebene hinüberführt.

Mit der oben analysierten angeblichen Antinomie zwischen Teleologie und Kausalität geht noch ein Punkt zusammen, der zu vielen Streitigkeiten geführt hat. Wir meinen den Begriff des Zufalls. In welchem Sinne kann dieser Begriff in der Geschichte angenommen werden? Im Anschluss an die bekannte Schrift Windelbands „Die Lehren vom Zufall" (Berl. 1870) können wir alle Zufallsbegriffe unter 4 Hauptgruppen einteilen, mit Rücksicht auf die Erkenntnisform, in Bezug auf welche das betreffende Faktum als zufällig genannt werden kann.

Im ersten metaphysischen Sinne bedeutet das Zufällige das, was dem Prinzip der Kausalität entzogen ist. An diesen Zufallsbegriff knüpfen alle Theorien an, die den Begriff des freien Willens in der Geschichte behaupten wollen. In diesem Sinne kennt die Geschichte geradeso wie die Naturwissenschaft keinen Zufall, was aus unserem Begriffe der historischen Kausalität notwendig folgt.

Im zweiten Sinne aber — wenn zufällig das genannt wird, was unter kein allgemeines Gesetz (resp. Gesetze) restlos gebracht werden kann — ist die ganze Geschichte ein Zufälliges, nicht wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit, was die Wirklichkeit und nicht die Geschichte trifft, sondern wegen des besonderen Zieles der Geschichte, welche auf das Individuelle und nicht auf das Allgemeine sich richtet.[1])

Im dritten Sinne, den das Wort Zufall haben kann — als Gegensatz zum erwarteten Erfolge einer Zwecke setzenden Tätigkeit (sei es die überempirische eines höchsten Wesens, sei es eine empirische — der Menschen oder die unpersönliche empirische Zweckmässigkeit — der Natur z. B.) —, arbeitet die Geschichte immer mit einem Zufallsbegriffe, da der Gang der Geschichte nie auf die zweckbewusste menschliche Tätigkeit zurückgeführt werden kann, sondern dieser meistens entgegengesetzt ist.

Und endlich kennt auch, wie jede Wissenschaft, die Geschichte den vierten Begriff des Zufälligen — im Sinne des für den betreffenden Begriff Unwesentlichen. Alles, was für den leitenden Wert keine Bedeutung hat und auch kein Erkenntnismittel bildet,[2]) ist zufällig, und wird als solches in der geschichtlichen Darstellung nicht berücksichtigt. In diesem Sinne kann „das Zufällige“ der einen historischen Darstellung (z. B. die Unterschiede der beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in einer Wirtschaftsgeschichte) ausserordentlich „notwendig“ sein für eine andere historische Darstellung (gegebenen Falls in der Geschichte der Philosophie). Weil dieser Begriff des Zufälligen mit der Wertbeziehung aufs engste verknüpft ist, so kann man hier vom teleologisch-zufälligen reden, man hüte sich nur, diesen Zufallsbegriff mit dem zweiten zu verwechseln.

Es ist garnicht schwer, zu zeigen, dass die drei letzten Zufallsbegriffe, welche die Geschichte gebraucht, auch von der Naturwissenschaft fortwährend benutzt werden. Für den dritten und vierten Zufallsbegriff ist das fast selbstverständlich.

---

1) Zu einer gewissen Anwendung kann dieser Begriff in der Geschichte doch gelangen: denken wir nur an den „Umweg über allgemeine Begriffe“ (Vgl. Abschn. IV). In dieser Hinsicht werden „nicht zufällig“, sondern „notwendig“ diejenigen Elemente des historischen Begriffs, bei welchen es gelungen ist, sie unter einen allgemeinen Begriff (sei es auch ein „Erfahrungssatz“) zu subsumieren.

2) Sei es als „Realgrund“ oder als „Erkenntnisgrund“. Vgl oben S. 45.

Für die konsequent durchgeführte mechanische Weltauffassung ist das Zusammenfallen der Wirkung mechanischer Kräfte mit der bewussten menschlichen Zwecksetzung ganz zufällig. Nicht so einleuchtend scheint der zweite Zufallsbegriff in der Naturwissenschaft zu sein, doch lässt sich nicht bezweifeln, dass auch er ihr bekannt ist. Jeder Metereologe, jeder Statistiker, ja jeder Experimentator überhaupt muss ihn voraussetzen. Auf ihm beruht teilweise sogar die Berechtigung der Statistik als selbständiger Wissenschaft. Man kann das Einmalige als Treffpunkt allgemeiner Gesetze immer denken. Es als solches zu erkennen oder gar abzuleiten, vermag nur die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit restlos rationalisieren zu können vermeinte.[1]) — Wir werden nicht die weitere Frage aufrollen, ob als Postulat der „ideellen Wissenschaft“ nicht die Forderung der Aufhebung des Zufallsbegriffs in allen seinen Formen aufgestellt werden muss oder nicht.[2]) Die „tatsächliche Wissenschaft“ kann diesen Begriff nicht entbehren, freilich mit Ausnahme des ersten metaphysischen Zufallsbegriffs, — und in dieser Hinsicht unterscheiden sich Geschichte und Naturwissenschaft überhaupt nicht.[3])

---

1) Vgl. oben S. 21 f. Das gilt auch für die „experimentelle Wirklichkeit“. Denn schliesslich ist auch für diese letztere die Laplacesche Formel nur ein nie erreichbares Ideal. Insofern hat auch der auf die „experimentelle Wirklichkeit“ restringierte methodologische Rationalismus Unrecht.

2) Vgl. Windelband, ibid. Wir kehren noch zu dieser Frage zurück.

3) Deswegen können wir auch in solchen Aussprüchen wie „kleine Ursachen rufen grosse Wirkungen hervor“ oder in dem Begriffe der „Kausalungleichung“ nicht gerade das Charakteristische der historischen Kausalität erblicken, wie es z. B. Rickert will. Vgl. Grenzen, S. 422. — Es ist auch klar, dass der Zufallsbegriff, so wie ihn die Geschichte gebraucht, mit dem Begriffe des freien Willens, der aus dem theoretischen Gebiete (und also auch aus der Geschichte) vollständig ausgewiesen werden soll, nichts zu tun hat. In dieser Hinsicht besonders scheinen uns die ihrem Motive nach richtigen Ausführungen von E. Meyer (Zur Theorie und Methodik der Geschichte 1902, besonders S. 13—17, 28 u. a.) terminologisch und begrifflich nicht einwandsfrei zu sein. Eine eingehende Kritik, welcher wir im Ganzen zustimmen, haben sie bei M. Weber gefunden im zitierten Artikel „Kritische Studien“ u. s. w.

Es braucht auch kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass unser Formbegriff der historischen Kausalität, welcher den logischen Gegensatz zwei verschiedener Erkenntnisarten zum Ausdruck bringt, nichts gemeinsames hat mit den hie und da aufgestellten Begriffen einer be-

sonderen teleologischen Kausalität, die im sachlichen (materialen) Gegensatz zur mechanischen Kausalität steht und öfters mit dem Begriffe des freien Tuns, willkürlichen Handlung u. s. w. verknüpft wird. (So. z. B. E. Laas, Kausalität des Ich, Vierteljahrschrift f. w. Ph. 1880, Bd. 4, bes. S. 51—54, 326 ff. u. a.) — In solcher sachlichen Unterscheidung, so wie sie manchmal in grossen metaphysischen Systemen auftritt, könnte man höchstens eine metaphysische Antizipation unseres methodologischen Gegensatzes erblicken. Vgl. Windelband, Präludien, S. 376 f. — Dass eine solche Unterscheidung sich bei Plato schon findet, wie es Laas meint (a. a. O. S. 52), können wir nicht annehmen. An der von ihm zitierten Stelle der Republik (V, 458 D) hat der hier ganz flüchtig gebrauchte Ausdruck *ἀνάγκαι ἐρωτικαί* offenbar eine ganz enge Bedeutung „der Notwendigkeit des Geschlechtstriebes", wie ihn auch Schleiermacher übersetzt hat.

Kapitel 2.

Die primäre Kausalität. — Der erkenntnistheoretische Wirklichkeitsmonismus.

„Wenn das Wesen jeder Metaphysik darin besteht, dass sie die Wertbegriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert, so verwandelt die Erkenntnistheorie die Wirklichkeit selbst in einen Wertzusammenhang."

Aus einem philosophischen Gespräch.

I. Das Problem der primären Kausalität.

Das vorige Kapitel unserer Untersuchung trug, wo es den Begriff der historischen Kausalität zu bestimmen galt, einen methodologischen Charakter. Wir bewegten uns auf dem Boden einer bestimmten (historischen) Betrachtungsweise der Wirklichkeit; die Art des kausalen Zusammenhanges, den wir bestimmen wollten, war eine von mehreren möglichen Kausalitätsarten. Der letzte Begriff aber, zu welchem wir im Gange unserer methodologischen Untersuchung angelangt sind, führt uns zugleich in die Sphäre der erkenntnistheoretischen Probleme hinein. Der Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, den wir als teleologisch notwendigen Begriff erschlossen haben, und mit dessen Hilfe wir auch allein den Begriff der historischen Kausalität bestimmen konnten, krönte sozusagen unsere methodologische Untersuchung und gab ihr, als solcher, einen Abschluss. Aus diesem Beispiele sehen wir auch, wie die methodologischen Probleme schliesslich in der Erkenntnistheorie verankert sind, und dass die Lösung eines methodologischen Problems eine erkenntnistheoretische Problemstellung involviert. Es gilt jetzt, auch unserem Begriff der historischen Kausalität einen erkenntnistheoretischen Unterbau zu gewährleisten.

Die Bedeutung der gewonnenen methodologischen Ergebnisse können wir auch folgendermassen charakterisieren. Das methodologische Problem der historischen Kausalität haben wir dadurch gelöst, dass wir das Problem in das erkenntnistheoretische Gebiet

zurückgeschoben haben. Die letzte Lösung des Problems haben wir nicht gegeben, denn wenn es uns auch gelungen ist, den unbekannten Begriff der historischen Kausalität zu bestimmen, so haben wir das mit Hilfe eines neuen unbekannten Begriffs der primären Kausalität erreicht. Es wäre aber unrichtig, zu behaupten, dass wir durch unsere Zurückschiebung des Problems nichts gewonnen hätten. Der Begriff der primären Kausalität ist viel allgemeiner als der Begriff der historischen, weil in ihm z. B. in gleicher Weise die historische und die naturwissenschaftliche Kausalität, d. h. die Gesetzmässigkeit verankert ist. Wir haben also in der Allgemeinheit[1]) unserer Problemstellung gewonnen. Wenn es uns gelingt, das Problem der primären Kausalität zu lösen, so haben wir damit zugleich auch die Lösung der spezielleren Probleme der historischen Kausalität und der Gesetzmässigkeit wie mit einem Schlage gefunden. Indem wir unsere Problemstellung verallgemeinert haben, haben wir sie zugleich vereinfacht. Um zum Begriffe der primären Wirklichkeitskausalität zu gelangen, mussten wir den primitivsten „anschaulichen" „wirklichen" Kausalzusammenhang von allen „begrifflichen" Überschichten loslösen, die konstitutive Form der Kausalität von allen ihren mannigfaltigen einander widersprechenden Spezifikationen befreien. Unsere Bekämpfung des historischen Begriffsrealismus hatte eben zum Ziel, die primitivste Form der Kausalität aus allen anderen besonderen Komplikationen herauszuschälen, damit die erkenntnistheoretische Untersuchung einsetzen könnte. Die Erkenntnistheorie soll, nachdem ihr jetzt der Weg frei gemacht ist, nun die letzte Lösung des Problems versuchen, sie soll uns das Wesen des vorläufig noch unbekannten Begriffs der primären Kausalität klar machen.

Was können wir aber von unserer Untersuchung überhaupt erwarten? Mit welchen Mitteln kann die Erkenntnistheorie an die Lösung des Problems der Kausalität herantreten? Erst wenn wir diese Frage beantwortet haben, ist unser Problem richtig gestellt und zugleich auch scharf umgrenzt. — Die Erkenntnistheorie untersucht die Voraussetzungen jeder Erkenntnis, und zwar nicht dieser oder jener bestimmten Erkenntnis, sondern jeder Erkenntnis

1) Dass diese Allgemeinheit nichts mit der empirischen A. zu tun hat, ist klar. Worin ihr eigentümliches Wesen besteht, werden wir erst später im 3. Kapitel unserer Untersuchung genauer erklären können.

„überhaupt". Diese Voraussetzungen werden von jedem, der eine wissenschaftliche Wahrheit oder eine schlichte Erfahrungstatsache behauptet, implicite anerkannt. Sie machen diese Wahrheiten über das Sein erst möglich. Insofern sind sie in ihnen gewissermassen enthalten, durch sie gewinnen die Wahrheiten über das Sein erst ihre Bedeutung, ihren Sinn. Man kann diese Voraussetzungen, dieses Apriori auch Formen nennen, denn sie konstituieren erst das, was wir unter einer „Wahrheit über das Sein" verstehen. Diese Formen zu untersuchen ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt der Seinsaussagen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. — Das, was den transzendentalen Empirismus sowohl vom dogmatischen Empirismus als auch vom transzendentalen Rationalismus unterscheidet, ist sein Streben, die Formung bis in die letzten, an der Grenze des Unaussagbaren liegenden Stadien hineinzuverfolgen, das, was bis jetzt als das schlechthin Ungeformte, das Primitivste galt, auch in Rücksicht auf seinen Formbestand zu analysieren. Wo der dogmatische Empirismus keine Probleme sah, liegen für den transzendentalen Empiristen die tiefsten, die eigentlich erst erkenntnistheoretischen Probleme verborgen. Dort, wo der transzendentale Rationalist nur das Problem der Spezifikation der allgemeinen Naturgesetze sieht, oder überhaupt kein Problem, wo er nichts Objektives zu finden glaubt, erblickt der transzendentale Empirist sein erstes Hauptproblem, **das** Problem der Erkenntnistheorie. So proklamiert er die „Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft",[1]) verjagt das Subjektive aus dem Gebiete der Philosophie und zieht die primitivste Seinsaussage, „das Wirklichkeitsurteil" vor das Gericht der Erkenntnistheorie, um seine Formung, welche ihm, wie auch den kompliziertesten Produkten der Wissenschaft, erst die Objektivität verleiht, zu analysieren. Sein Drang, das Problem der Formung überall zu stellen, ist so gross, dass er sich sogar mit den „Wirklichkeitsurteilen" nicht begnügt und die letzten dumpfesten Stufen der Objektivität, „das Gegebenheitsurteil" untersucht. Dieses „Gegebenheitsurteil",[2]) das auf der entsprechenden Form oder Kategorie der Gegebenheit beruht, und welches das einfachste objektive Gebilde bedeutet, das es überhaupt

1) Der Ausdruck gehört **Husserl**, der aber dem von ihm aufgestellten Schlagworte nicht genügt. Darüber vgl. **Kroner**, ibid. S. 16.

2) Das Problem des „Wirklichkeits-", wie auch das des „Gegebenheitsurteils" wurde zum ersten Male von **Rickert** gestellt in seinem „Gegenstand d. E."

noch geben kann, ist freilich eine Fiktion in dem Sinne, dass solche Gegebenheitsurteile nie gefällt werden können. Die wirklich vollziehbaren Urteile sind mehr als blosse Gegebenheitsurteile, d. h. sie sind noch durch andere Formen als die Form der Gegebenheit konstituiert. Erst wenn wir von Wirklichkeitsurteilen reden, könnte man entsprechende Beispiele finden, obwohl wir auch dazu die einfachsten Aussagen wählen müssten, die überhaupt noch möglich sind. So konstruiert die Erkenntnistheorie eine Skala der Formung, die vom blossen Inhalte, der noch keine Formung aufweist, als solcher kein erkenntnistheoretisches Problem enthält und insofern an der Grenze der Erkenntnistheorie steht, über die erste Stufe der Formung, das primitivste „Gegebenheitsurteil", zu den höchst kompliziert geformten „Wirklichkeitsurteilen" hinüberführt, um dann der Methodologie den Platz zu räumen, welche ihrerseits nun die Formung bestimmter wissenschaftlicher Urteile untersucht. Die Erkenntnistheorie rekonstruiert sozusagen das unsichtbare Gerüst der Formen, auf welchen das Gebäude der Wissenschaft und der schlichten Erfahrung, „das Sein" erst beruht, und welche für den Empiriker als solchen garnicht in Betracht kommen, weil sie das „unwahrnehmbare Element" bedeuten. Die Stellung der betreffenden Form in der Skala der Formung, ihre besondere „unwahrnehmbare" Leistung und ihr „Produkt", d. h. das entsprechende durch sie konstituierte „fertige" Urteil zu bestimmen, das ist alles, was eine erkenntnistheoretische Untersuchung vermag. Dass die wissenschaftliche Bedeutung einer solchen „Analyse" nicht zu unterschätzen ist, hoffen wir später an unseren Ergebnissen zu zeigen.

Bei unserer spezielleren Problemstellung müssen wir zweierlei unterscheiden: das „unwahrnehmbare" Gerüst, d. h. die Form der Kausalität und das „wahrnehmbare" Gebäude, das Urteil, welches durch die betreffende Form der Kausalität geformt ist. Von diesem Standpunkte aus können wir auch in den gewonnenen Begriffen folgende Unterscheidungen machen. Wir müssen zwischen der Form der Gesetzmässigkeit und dem von ihr begründeten Natur- oder Kausalgesetz, sodann zwischen der Form der historischen Kausalität und einem historischen Kausalzusammenhang und schliesslich zwischen der Form der Kausalität überhaupt oder dem Satz der Kausalität und einem

primären kausalen Zusammenhang[1]) unterscheiden. Unsere Aufgabe besteht eben darin, die erkenntnistheoretische Bedeutung, „die Leistung“ des Formbegriffs der primären Kausalität, die Stellung des primären Kausalzusammenhanges auf der Skala der Formung und das Wesen des primären Kausalzusammenhanges in seiner Eigenart zu bestimmen. Es fragt sich, ob der Form- und Seinsbegriff der primären Kausalität — zwei Begriffe, welche wir vorläufig nur als zu untersuchende Probleme aufstellen —, berechtigte Begriffe sind, und ob dem Formbegriffe der primären Kausalität, den wir als teleologisch notwendigen Begriff erschlossen haben, etwas „Reales“, ein „Seinsbegriff“ entspricht oder nicht. Bei solcher Problemstellung wird die Untersuchung auch zeigen, ob die Trennung der Kausalität von der Gesetzmässigkeit, welche unser Ausgangspunkt war, und die weitere „Entblössung“ der primären Kausalität nicht auch zugleich die Zerstörung der Kausalität bedeutet, wie Manche wohl meinen könnten. Erst dann werden wir auch sehen, ob der transzendentale Empirismus nicht auf kritischem Boden das wiederholt, was Hume auf dogmatischem Boden getan hat.

Nach unseren obigen Ausführungen sind auch die Grenzen unserer Untersuchung leicht festzustellen. Das methodologische Problem der historischen Kausalität hielten wir für gelöst, nachdem wir zum Begriffe der primären Kausalität gelangt waren, der uns über das Gebiet der Methodologie hinausführte. Dasselbe soll auch im folgenden gelten. Wir werden unsere Problemstellung

---

1) Man kann diese Unterscheidung folgenderweise veranschaulichen.

	Formbegriffe:	Seinsbegriffe:	
Methodologische Formen	1. Form der Gesetzmässigkeit.	I. Natur- oder Kausalgesetz.	Wissenschaftliche „Begriffe“
	2. Form der historischen Kausalität.	II. Historischer Kausalzusammenhang.	
Konstitutive Form	3. Grundsatz od. Prinzip der Kausalität. (Form der primären Kausalität.)	III. Der primäre Wirklichkeitskausalzusammenhang.	Wirklichkeitsurteil („anschauliche“ Wirklichkeit)

In seinen „Grenzen“ (S. 412 f.) hat Rickert die Unterscheidung zwischen „Kausalgesetz“ (I) und „Satz der Kausalität“ (3) durchgeführt. Indem wir hier diese Unterscheidung weiter verfolgen, glauben wir im Geiste des transzendentalen Empirismus zu verfahren. Wie im Texte schon hervorgehoben ist, müssen wir die Begriffe 3 und III vorläufig nur als Probleme ansehen. Vgl. auch „Gegenstand“, S. 212 f.

für abgeschlossen halten, wenn wir im Gange unserer Untersuchung zu einem Begriffe kommen, der uns über das erkenntnistheoretische Gebiet hinausführen wird.

II. Primäre Kausalität und Wirklichkeitsurteil.

Was zunächst die Stellung der Kategorie der primären Kausalität auf der Skala der Formung betrifft, so können wir, die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassend, sagen, dass die primäre Kausalität im Gegensatz zu den besonderen Formen der Kausalität (Gesetzmässigkeit und historische Kausalität), welche die „begriffliche" Welt der Wissenschaft konstituieren, die „anschauliche" Wirklichkeit selbst konstituieren soll. Um weniger paradox zu reden, ist die primäre Kausalität Form eines „Wirklichkeitsurteils". Die objektive Wirklichkeit, als Inbegriff aller Wirklichkeitsurteile ist das gemeinsame Material der wissenschaftlichen Bearbeitung. Und insofern ist auch die primäre Form der Kausalität, als eine ihrer Formen, die gemeinsame Form aller Wissenschaften. Dass kausale Zusammenhänge schon in der Wirklichkeit selbst liegen, haben wir im vorigen Kapitel teleologisch erschlossen. Damit ist aber auch gegeben, dass die entsprechende Form der Kausalität Form des Wirklichkeitsurteils ist. Wenn wir den Boden der Wirklichkeit verlassen und in die begrifflichen Welten der Wissenschaft eintreten, so spezifizieren wir zugleich die Wirklichkeitskausalität, d. h. zu dieser primären Form kommen dann noch besondere (methodologische) Formen hinzu.

Viel schwieriger als diese Abgrenzung nach oben ist die Abgrenzung nach unten zu vollziehen. Die Form der Kausalität, welche ein höher geformtes Gebilde als ein Wirklichkeitsurteil konstituiert, ist keine primäre Kausalität mehr. Gilt dasselbe auch für weniger geformte Gebilde? Man könnte vermuten, dass gewisse unwirkliche (d. h. noch nicht wirkliche, weniger geformte) Gebilde auch Kausalzusammenhänge enthalten. Was für eine Form der Kausalität ist es, die sie konstituiert? Es wäre z. B. leicht zu zeigen (und wir werden es später auch tun), dass ein Wunder ohne Kausalität unmöglich ist, dass jedes Wunder auf ihr, als auf seiner Form, begründet ist. Trotzdem müssen wir hier die neue Schwierigkeit zurückweisen. Das Wunder ist nämlich ein unwirkliches Gebilde, und als solches im logischen Gebiete

auch nicht objektiv. „Die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft“ umfasst es nicht, es bietet kein logisches Problem dar.[1])

Vielleicht aber gehört die primäre Kausalität eben zum Gebiete des Subjektiven, des Alogischen oder, besser, des Vorlogischen? Vielleicht ist sie das Unmittelbarste, das nur erlebt, angeschaut werden kann? Oder gehört sie nicht gar zum Gebiete der Metaphysik? Um in unserer Untersuchung weiter vorzudringen, können wir die Erörterung dieser Möglichkeiten nicht umgehen, und zwar umso mehr, als es gerade uns nahestehende Autoren sind, die den Begriff der (individuellen) Kausalität mit dem des Erlebnisses (Rickert) oder mit dem der Wirkung, mit ausdrücklicher Berufung auf die Metaphysik (Sigwart), verknüpfen.

III. Primäre Kausalität, als das „Unmittelbare“.

A. Zwei Begriffe des Erlebnisses.

Um den Begriff der primären Kausalität mit dem des Erlebnisses zu verquicken, gibt es noch mehrere andere Wege. Auf Grund folgender Überlegung kann man z. B. zu solcher Vermengung gelangen. Die primäre Kausalität ist doch Wirklichkeitskausalität. Die Wirklichkeit aber ist irrational, und, wie alles Irrationale, kann sie nur erlebt werden. Also muss auch die primäre Kausalität irrational und insofern nur erlebbar sein. Zu demselben Ergebnisse kommt man auch, wenn man von der Geschichte ausgeht. Das Historische, weil es das Unmittelbare, der Wirklichkeit am nächsten stehende ist, kann man nur veranschaulichen, nachfühlen, erleben. Auch die individuelle Kausalität ist eine erlebbare. Wir sehen, dass dieser letzte Weg mit der Tendenz verbunden ist, welche wir im 1. Kapitel schon zurückgewiesen haben, vor allem mit dem Begriffsrealismus, der die Geschichte zur Wirklichkeit hypostasiert und zwischen der historischen und der primären Kausalität nicht unterscheidet. Im Begriffe des Erlebnisses, der erlebbaren Kausalität, tauchen dieselben Motive wieder auf, und insofern ist die Kritik dieses vieldeutigen Begriffs besonders geeignet, den Standpunkt des transzendentalen Empirismus gegen andere ganz scharf abzugrenzen.

---

1) Das Problem des Wunders werden wir später behandeln — bei der Gelegenheit des Begriffs der ästhetischen Kausalität. Nur in der Ästhetik (und vielleicht auch in der Religion), jedenfalls nicht in dem logischen Gebiete, kann man von einem objektiven Wunder reden.

Wenn wir von einem Erleben der Wirklichkeit reden, so stossen wir von vornherein auf eine Schwierigkeit. Streng erkenntnistheoretisch genommen, ist die objektive Wirklichkeit ein Inbegriff aller möglichen Wirklichkeitsurteile.[1]) Kann man aber ein Urteil irgendwie erleben, wenn es auch ein Wirklichkeitsurteil wäre? Gewiss nicht. Aber wenn wir z. B. auch tatsächlich urteilen, so urteilen wir nicht nach dem erkenntnistheoretischen Muster. Um es noch schroffer auszudrücken, das „Urteil" der Erkenntnistheorie, die den Sinn des Urteils, also ein Wertgebilde untersucht, und das Urteil der Tatsächlichkeit, d. h. der psychologischen Wirklichkeit, sind ganz verschiedene, ja in gewissem Sinne entgegengesetzte Dinge.[2]) Erkenntnistheoretisch können und müssen wir das „theoretische" und „praktische" Moment im Urteil streng von einander trennen. Im Prozesse des tatsächlichen Urteilens aber sind diese beiden Momente nicht nur getrennt, sondern oft garnicht vorhanden. Wie es Christiansen mit Recht hervorgehoben hat, sind das theoretische Objekt und das praktische Moment im Urteil nicht aktuell, sondern virtuell im empirischen Bewusstsein gegeben. „Es kann Urteile als empirische Tatsachen geben, in denen ebensowenig eine Beurteilung wie ein beurteiltes Objekt faktisch vorkommt, in denen vielmehr beide Faktoren durch irgend welche Surrogate vertreten sind."[3]) In diesem Sinne können wir auch sagen, dass, wenn wir „die Wirklichkeit erleben", wir sehr wenig mit den Wirklichkeitsurteilen zu tun haben. Aber das sagt nur, dass die Wirklichkeit, die wir tatsächlich in unserem empirischen Bewusstsein erleben, keineswegs die objektive Wirklichkeit der Erkenntnistheorie ist. Um etwas als wirklich existierend zu „erleben", brauchen wir garnicht über dieses etwas ein Wirk-

---

1) s. oben S. 15.

2) Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Wenn wir der scharfen Trennung zwischen dem erkenntnistheoretischen Wert- und psychologischen Seinsgebiete, welche Rickert in dieser Schrift begründet, auch zustimmen, so bleiben wir doch bei dem Urteile, als bei dem Ausgangspunkte der logischen Überlegung (anstatt dafür den psychologisch nicht belasteten Satz zu benutzen), vor allem deswegen, da es sich in unserem Zusammenhange um die Zurückweisung der psychologistischen Ansicht handelt, die gerade an das Urteilsproblem anknüpft. Wir wollen zeigen, dass bei einer rein erkenntnistheoretischen Fassung des Urteils die logische (Urteils)form unmöglich aus dem Begriff des Erlebnisses erklärt werden kann.

3) Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. 1902. S. 19.

lichkeitsurteil zu fällen. Aber was beweist eigentlich diese Tatsache? Sie beweist nur, dass die Frage nach dem Erlebnis der Wirklichkeit in dieser Wendung keine transzendentalphilosophische, sondern eine psychologische Frage ist. Es ist die Frage nach dem Auffassen der Wirklichkeit bei den empirischen psychologischen Subjekten. Die Psychologie der wissenschaftlichen Tätigkeit des Menschen kann nachweisen, dass dieses tatsächliche Auffassen der Wirklichkeit bei den verschiedenen empirischen Subjekten verschieden ist. In diesem Sinne ist die wissenschaftliche Tätigkeit ganz gewiss subjektiv, weil die Surrogate, die in dem empirischen Bewusstsein dieselben objektiven erkenntnistheoretischen Faktoren vertreten, verschieden sind. Dieses erkenntnistheoretische Substrat verschiedenster empirischer Auffassungen kann aber dasselbe bleiben. Die „objektive Wirklichkeit", als Inbegriff aller möglichen Wirklichkeitsurteile ist, also, dem empirischen Bewusstsein nicht aktuell, sondern nur virtuell gegeben. Die Wirklichkeitsurteile sind in dem empirischen Bewusstsein durch die verschiedensten Surrogate vertreten. Und den tatsächlichen Fluss dieser Surrogate nennen wir Erlebnis. Insofern ist dieser zur objektiven Wirklichkeit korrelative Begriff des Erlebnisses[1]) ein psychologischer Begriff, welcher in der Erkenntnistheorie und speziell für unser Problem keine Bedeutung haben kann. Wir können in dem oben erörterten Sinne ein wirkliches Kausalverhältnis erleben. Aber die erkenntnistheoretische Fragestellung sucht nicht nach dem subjektiven psychologischen Korrelate des immer identischen, objektiven Kausalverhältnisses. Durch die Heranziehung des psychologischen Begriffs des Erlebnisses muss dieses letztere völlig undeutlich und unbestimmt bleiben. Der psychologische Begriff des Erlebnisses[2]) kann also für unser Problem garnichts leisten, er erweist sich in diesem Zusammenhange als unbrauchbar, weil in ihm das betreffende Problem überhaupt nicht stecken kann.

An der Hand dieses Begriffes, der sich als philosophisch unbrauchbar erweist, können wir einen anderen rein erkenntnistheoretischen Begriff des Erlebnisses bilden. Wie der psychologische, so bedeutet auch dieser erkenntnistheoretische Begriff

---

1) Dieser psychologische Begriff wird von Rickert im „Gegenstande d. E." dort gebraucht, wo er von dem Erlebnis der Wirklichkeit in der Fülle ihres Inhaltes spricht, z. B. S. 221.

2) Zu diesem Begriffe des Erlebnisses gehört der Erlebnisbegriff, welchen wir im 2. Abschn. des 1. Kap. erörtert haben.

des Erlebnisses das, was erkenntnistheoretisch nicht in Betracht kommt. Wenn aber der psychologische Begriff des Erlebnisses einen positiven Inhalt besass und insofern dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte geradezu entgegengesetzt war, bedeutet der erkenntnistheoretische Erlebnisbegriff nur den Gedanken der Negativität selbst, er ist der Grenzbegriff der Erkenntnistheorie, in dem er das, was logisch nicht geformt ist, bezeichnet. Er bedeutet das schlechthin Irrationale, logisch Ungeformte, was, wenn auch logisch unfassbar und insofern irrational, so doch logisch gefordert wird. Als Gedanke eines „reinen" Inhaltes (Inhaltes überhaupt) ist dieser Erlebnisbegriff das Minimum der Form, das Maimonsche Differentiale der Form. Er ist der unterste Begriff in der logischen Skala der Formung (vgl. S. 60). Es ist ein Grenzbegriff, zu dem wir durch die Negation jeder Formung, jeder Objektivität gelangen. Er hat nur eine ganz negative funktionelle Bedeutung, ja solche Bestimmungen verletzen ihn sogar in seiner Reinheit. — In dieser Hinsicht ist dieser Begriff des reinen Inhaltes mit dem analog gebildeten Begriffe der reinen Form zu vergleichen. Dieser letzte Begriff ist auch ein Grenzbegriff und ist durch die Negation des Inhaltes, durch die „Abstraktion" von ihm gewonnen. Man mag diesen Begriff der reinen Form aus historischen Gründen als „Bewusstsein überhaupt" bezeichnen.[1]) Irgendwelche positive Bestimmungen diesem letzten Begriffe zu geben, heisst jedoch seine rein negative funktionelle Bedeutung vergessen, ihm einen substanziellen Sinn verleihen, ihn zu einer Realität hypostasieren; kurz — es heisst in die Metaphysik fallen. — Dieselbe Metaphysik treibt man auch, wenn man den Begriff des reinen Inhaltes, also einen Begriff, der doch gerade die logische Sphäre umgrenzen soll, logisch verwenden will. Man verschiebt dann die Grenzen des Objektiven und sucht das mit Begriffen zu erfassen, was jeder objektiven Begriffsbildung spottet. Den jedem Begreifen entzogenen Begriff des reinen Inhaltes, welchen die Philosophie als Grenzstein ihres eigenes Gebietes setzt, versucht man durch eine begrifflich gedeutete Stimmung verständlich zu machen, ihn als das innerste, unmittelbarste Erlebnis mit den tiefsten dunkelen Triebfedern der menschlichen Seele in Verbindung zu setzen, und dann im Gewande einer „Intuition der inneren Erfahrung" in die logische Sphäre hineinzurücken. Diese beiden

1) Was Rickert im „Geg. d. Erk." z. B. tut.

Arten der Metaphysik, die rationalistische und die romantische, welche an das unmittelbare Leben appelliert, leiden an demselben Grundfehler: sie vergessen das Ziel, den funktionellen Sinn derjenigen Begriffe, welche sie mit solcher Vorliebe verwenden. Auch dieser Begriff des Erlebnisses kann also für unser Problem so viel wie Nichts leisten. Die Kausalität in das Erlebnis hineinlegen, heisst sie als Kategorie zerstören, ihre objektivierende Leistung am schärfsten verletzen. Wie können wir die in Urteilen sich offenbarende Kausalität in das subjektivste, jeder Formung bare und ganz irrationale Gebilde, welche Bezeichnungen wir ihm auch geben mögen, hineinlegen, ohne die Objektivität, den kategorialen Charakter der Kausalität preiszugeben? Wozu dient uns dann überhaupt der Begriff des reinen Inhaltes, der von uns teleologisch in Rücksicht auf die Begründung der Objektivität der Erkenntnis deduziert wurde, wenn er nicht nur diese Objektivität nicht zu begründen vermag, sondern gerade zu deren Zerstörung führt? Der transzendentale Empirismus kann allen diesen metaphysischen Tendenzen nicht beistimmen. Zwischen beiden Riffen — der Hypostasierung der formalen Begriffe zu Wirklichkeiten und der Hineinschiebung der Grenzen der Objektivität in das dunkle Reich des Lebens und der Mystik — muss er einen eigenen Weg zu finden versuchen, welcher ihn zur Lösung des Problems der primären Kausalität führen kann.

Wenn wir jetzt nach dem gemeinsamen Motiv für diese Erlebnisbegriffe suchen, so müssen wir zunächst hervorheben, dass diese beiden Begriffe allemal dort einsetzen, wo eine Art der Irrationalität vorkommt. Ihre Verwendung im Begriffe einer „individuellen erlebbaren“ Kausalität beruht auf der Verwechselung zweier grundverschiedener Begriffe der Irrationalität, welche ihrerseits schliesslich auf die Verwechselung des wert- und seinswissenschaftlichen Standpunktes zurückzuführen sind. Wenn nämlich der transzendentale Empirist die Wirklichkeit als irrational bezeichnet, so tut er das in Rücksicht auf ihren Inhalt: sie ist vom Standpunkte der Seinswissenschaften irrational, weil begrifflich unüberwindbar. Für die Erkenntnistheorie aber, in Rücksicht auf ihre Formung, ist sie rational, denn die Erkenntnistheorie hat gerade die Aufgabe, den Form- oder Wertbegriff der Wirklichkeit zu analysieren. Diesem (1) Irrationalen steht der Seinsbegriff gegenüber, und die Logik kann den Ausdruck „irrationale Wirklichkeit“ nur deswegen nicht entbehren, weil die Tatsache

der Irrationalität für den Seinswissenschaftler zu dem Ausgangspunkte der Methodenlehre wird.

Demgegenüber ist der zweite Begriff der Irrationalität, die Irrationalität des reinen Inhaltes ein spezifisch logischer Begriff. Er bezeichnet das Alogische, das „Subjektive", das was nie Gegenstand einer logischen Untersuchung werden kann. Diesem (2) Irrationalen steht der Wertbegriff gegenüber, so dass das Irrationale im ersten Sinne das logisch Rationale ist, weil der Wertbegriff ihm nicht nur gegenübersteht, sondern es sogar begründet.[1])

Die Tendenz, welche beide Arten der Irrationalität verwechselt, um sie in einem undifferenzierten Begriffe des Erlebnisses zusammenzuschmelzen, ist in unserem Falle eine empirisch-positivistische, weil mit Hilfe dieses Begriffs des irrationalen Erlebnisses die Lösung logischer Probleme erzielt wird. Die Verwechselung ist aber den Rationalisten aller Art auch nicht fremd, sie vermeiden nur die logische Verwendung des Erlebnisbegriffes. Sie beruht, wie wir es gesehen haben, auf der Verkennung des Unterschiedes zwischen dem Seins- und dem Wertbegriff und also auf der Verwechselung verschiedener Arten der Allgemeinheit, welche voneinander zu scheiden, nur dem transzendentalen Empirismus gelungen ist.

Das auf kritischem Boden entstandene Problem des Erlebnisses kann man mit dem vorkritischen Probleme der inneren Erfahrung vergleichen.[2]) Das Erlebnis ist jetzt diejenige „unmittelbare" Erkenntnis, welche man früher in der Innenwelt sehen wollte. Kant hat diesen vorkritischen realen Gegensatz der mittelbaren Aussen- und der unmittelbaren Innenwelt aufgehoben, beide Welten in Rücksicht auf ihre reale Unmittelbarkeit einander gleichgestellt. Und wie wir es früher an einem anderen Probleme schon gesehen haben, wiederholt sich auch hier — und zwar dieses mal auf kritischem Boden — derselbe Gegensatz in abgeblasster methodologischer Form. Es gibt eine unmittelbare und eine mittelbare

1) Es ist klar, dass diese Nichtunterscheidung beider Arten der Irrationalität mit der Vermengung der beiden Begriffe von Anschauung zusammenhängt. Die Irrationalität der Wirklichkeit ist die der wirklichen Anschauung oder der formalen Anschauung, die des Inhaltes ist die Irrationalität der zweiten Anschauungsart: der formlosen. Darüber s. oben S. 12 f.

2) Vgl. Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. 1906. S. 59 f., 67.

Erkenntnis der irrationalen Wirklichkeit, von denen die erstere der Wirklichkeit näher steht als die zweite. Dabei bedient man sich sogar desselben Terminus, wie Anschaulichkeit: die Psychologie (Wundt), die Geschichte (Windelband, Simmel) sind anschauliche Erkenntnisse, weil sie der „anschaulichen" Wirklichkeit näher stehen. Und derselbe Gegensatz wird noch weiter hinunter an die Grenze der Logik geschoben, wo er sich des Begriffs des reinen Inhaltes bemächtigen will. Wenn wir jetzt diese Bestrebungen zurückweisen, so bekämpfen wir also dasselbe Motiv, das wir schon früher im Gewande des historischen Begriffsrealismus bekämpft haben.

B. Münsterbergs Begriff der Erlebniswirklichkeit. (Exkurs).

Welche mannigfachen Tendenzen im Erlebnisbegriffe sich kreuzen können, wenn man die obigen Unterscheidungen nicht durchzuführen weiss, kann man vielleicht am besten an Münsterbergs[1]) Begriffe der Erlebniswirklichkeit veranschaulichen.

Der Ausgangspunkt Münsterbergs ist die reine Erfahrung, das reine Erlebnis, und nur diesem Erlebnis gebührt der Name der Wirklichkeit. Diese Erlebniswirklichkeit ist eine Welt der Zielsetzung, der Stellungnahme, des alternativen Verhaltens des Subjekts. Das Subjekt ist das aktuelle, wollende, stellungnehmende Ich; ihm gegenüber stehen Objekte und andere auch stellungnehmende Subjekte, deren Einfluss es unmittelbar fühlt und erlebt. Wenn wir alle die verschiedenen Motive, welche in diesem zentralen und grundlegenden Münsterbergschen Begriffe, der das „primitivste" und das „einfachste", was es gibt, bedeuten soll, auseinanderzusetzen versuchen, so können wir 4 Hauptmomente unterscheiden, die bei ihm undifferenziert vorkommen, und deren Vermengung auf der Verkennung der Unterschiede zwischen dem Seins- und Wertbegriffe, der verschiedenen Arten der Allgemeinheit, der Irrationalität u. s. w. beruht. Die Erlebniswirklichkeit soll erstens den gemeinsamen Ausgangspunkt[2]) für alle Wissenschaften, ja sogar für die künstlerische Bearbeitung bilden. Insofern soll sie selbst von jeder spezifischen wissenschaftlichen Formung frei sein, sie soll etwas schlechthin Unbearbeitetes darstellen, das, was jeder „Introjektion" bar ist. Diese erste Forderung, die der Begriff der Erlebniswirklichkeit erfüllen soll, ist an Avenarius'

1) Grundzüge der Psychologie. 1900. Philosophie der Werte. 1908.
2) In den „Grundzügen" sogar das gemeinsame Material. S. 44 f.

Begriff der Erfahrung orientiert und insofern stark positivistisch gefärbt.

Diese zunächst rein negative Forderung des vollständig unbearbeiteten gemeinsamen Materials schlägt aber dann bei Münsterberg in eine positive Forderung um: die Erlebniswirklichkeit ist zugleich die Trägerin der postulierten Einheit der Methode, die in der zersplitterten Welt der Wissenschaft nicht zu suchen ist. Sie kennt keine Spaltung, keine Gegensätze, das, was in der Wissenschaft getrennt ist, ist in ihr in der wahren Einfachheit gegeben. Dieses zweite Moment der Erlebniswirklichkeit Münsterbergs ist antinaturalistisch gefärbt.[1])

Die Forderung der vollständigen Irrationalität des unbearbeiteten Materials wird von Münsterberg weiter positiv gedeutet als eine Unmittelbarkeit, die vom Subjekte nur erlebt und gefühlt sein kann. Die Erlebniswirklichkeit ist also drittens etwas schlechthin Unmittelbares, Subjektives, das, was das innerste Wesen und den letzten Sinn jedes persönlichen Lebens ausmacht, das tiefste Geheimnis, das heiligste unter den Heiligtümern der Persönlichkeit. Dieses dritte Moment im Begriffe der Erlebniswirklichkeit können wir als romantisch-mystisches bezeichnen, eine Bezeichnung, die Münsterberg selbst vorausgesehen hat. „Wer in positivistischem Vorurteil befangen überall dort schon Mystik wittert, wo den subjektiven Bewertungen ein gewisserer Wirklichkeitsgehalt zugeschrieben wird als den Erkenntnissen der Wissenschaft, der wird nicht unschwer auch zwischen den Zeilen dieses Buches Mystik herauslesen“ — sagt einmal Münsterberg.[2])

Diese subjektive Welt der Erlebniswirklichkeit wird weiter durch den Primat der praktischen Vernunft charakterisiert. Die Erlebniswirklichkeit ist eine Welt der Teleologie, der alternativen Stellungnahme der aktuellen Ichs, der ausschliesslichen Herrschaft des Willens. Der Primat der praktischen Vernunft ist bei Münsterberg nicht nur rein logisch gedeutet als Primat des Sollens, sondern als Primat des praktischen Gebietes, der teleo-

---

1) Diese beiden Momente im Begriffe des wirklichen Erlebnisses sind besonders im ersten Werke M.'s zum Ausdruck gelangt. In der „Philos. der Werte“ wird der metaphysische Wert als Träger der letzten Einheit angenommen. Aber dass auch hier das Einheitsmoment für die Erlebniswirklichkeit charakteristisch ist, ist aus der Bestimmung des wirklichen Erlebnisses (S. 16—20) klar zu sehen.

2) Grundzüge, S. 170.

logischen Tätigkeit des Subjekts, so wie er in Lotzes Worten „wir müssen in dem, was sein soll, den Grund dessen suchen, was ist“, zum Ausdruck kommt.[1]) Die Subjekte sind in der Erlebniswirklichkeit „freie Schöpfer“.[2]) Die Dinge sind ihnen „Mittel und Ziel, Furcht und Begehren“.[3]) Das Sollen und Sein sind hier noch nicht getrennt, das Sollen ist, das Sein wird gesollt. Dieses 4. Moment der Münsterbergschen Erlebniswirklichkeit ist an Fichte orientiert und muss als philosophischer Voluntarismus bezeichnet werden.

Alle diese 4 Forderungen, denen der Begriff der Erlebniswirklichkeit entsprechen muss — das gemeinsame völlig unbearbeitete Material aller Wissenschaften, die postulierte Einheit der Methode, die subjektive Unmittelbarkeit, der Primat der praktischen Vernunft — sind also durch verschiedene Tendenzen zu erklären, die Münsterberg vom Positivismus über den Antinaturalismus zum mystischen Romantismus und schliesslich zum philosophischen Voluntarismus führen.

Dass es Münsterberg gelungen ist, alle diese mannigfaltigen Tendenzen in seinem Begriffe der Erlebniswirklichkeit zu versöhnen, beruht nur auf dem Umstande, dass er verschiedene, oben von uns auseinander gehaltene Begriffe der Irrationalität, der Allgemeinheit u. s. w. miteinander vermengt. So ist das erste Moment mit dem Begriffe der seinswissenschaftlichen Irrationalität verbunden, das dritte Moment bringt die wertwissenschaftliche Irrationalität (das absolut Ungeformte) zum Ausdruck. Das zweite Moment drückt die transzendentale Allgemeinheit einer formalen Forderung aus, das erste — die Allgemeinheit der Totalität der Wirklichkeit (vgl. 2. Abschn. d. 2. Kap.). — Schon aus der blossen Aufzählung dieser Tendenzen, Motive und Begriffe, welche im Begriffe der Erlebniswirklichkeit vorausgesetzt sind, ist zu ersehen, dass dieser Begriff das nicht zu leisten vermag, was man von dem „voraussetzungslosesten“ Ausgangspunkte einer philosophischen Untersuchung erwarten kann.

C. Begriff der Wirkung.

Der Begriff des Erlebnisses kann also für unser Problem nichts leisten. Nach seiner einen Bedeutung sind entweder alle

---

1) a. a. O. S. 55.
2) Philos. d. W., S. 18.
3) a. a. O. S. 20.

Kategorien (also nicht nur die primäre Kausalität, sondern z. B. auch die Gesetzmässigkeit) erlebbar, oder keine von ihnen ist es (der psychologische Begriff des Erlebnisses). In dem anderen Sinne ist der Begriff des Erlebnisses überhaupt nicht anzuwenden, weil er jede Formung als solche ausschliesst (erkenntnistheoretischer Begriff des Erlebnisses). Die Motive, die dazu treiben, bei der Bestimmung der primären Kausalität zum Erlebnisbegriffe zu greifen, haben wir nunmehr erkannt, und als dem transzendentalen Empirismus feindliche zurückgewiesen.

Dasselbe gilt auch vom Begriff der Wirkung. Um das Wesen des primitivsten Kausalzusammenhanges zu verstehen, greift man auch oft zu diesem letzten Begriffe. Die Kausalität sei eine Wirkung, die ein Ding einem anderen mitteilt. Was sagt aber diese Behauptung genauer? Man kann sie zunächst ganz naiv-realistisch deuten und meinen, dass die Dinge einander wirklich beeinflussen nach der Analogie mit dem menschlichen Handeln. Eine solche Auffassung würde gewiss eine grobe Hypostasierung sein, und alle Einwände der Positivisten, welche den Begriff der Kausalität überhaupt ausschalten wollen, sind berechtigt, insofern sie gegen diesen „antropomorphen" Begriff der Wirkung sich richten. Sie sind aber unberechtigt, insofern sie gegen den Begriff der Kausalität überhaupt gerichtet sind, obwohl eine solche Stellungnahme bei der positivistischen Ignorierung der transzendentalen Problemstellung durchaus verständlich ist. Wenn alles nur auf die „Wahrnehmung" ankommt, so hat gewiss der Positivismus recht, denn das kausale Band ist „unwahrnehmbar". Von diesem Punkte aus ist es deutlich, dass der skeptische Positivismus schliesslich auf demselben Standpunkte steht, wie der naive dogmatische Realismus. Beide stützen sich auf dieselben Voraussetzungen, dass das kausale Band, wenn ein solches überhaupt anzunehmen ist, etwas Reales, eine „wahrnehmbare Wirkung" sein muss.

Man kann aber das reale Band nicht nur empiristisch, sondern auch metaphysisch denken. Dann hat man den zweiten (metaphysischen) Begriff der Wirkung. Dinge wirken aufeinander, stehen in einem realen Verhältnis zueinander: das kausale Band ist „unwahrnehmbar", aber eben weil es sich dabei um ein metaphysisches Sein handelt. Dieser Begriff der Wirkung ist viel schwerer abzuweisen, als der erste, bei dem es sich um grobe antropomorphe Vorstellungen handelt. Gegen ihn gelten alle Argumente,

welche gegen jede Metaphysik überhaupt gelten. Für unseren transzendental-empiristischen Standpunkt ist er, wie jede Metaphysik überhaupt, unannehmbar.

Man kann schliesslich den Begriff der Wirkung in transzendentalem, formalen Sinne gebrauchen. Dann aber bedeutet er entweder ein Hineintragen der Metaphysik[1]) oder nur eine andere Bezeichnung für dasselbe Problem der primären Kausalität, die es freilich als solche auch nicht lösen kann.

Nach Ablehnung aller dieser fremden Begriffe, deren Heranziehung sich uns vom Standpunkt des Gegners aus ergibt, müssen wir jetzt eigene Wege suchen, welche uns zur formalen Bestimmung der primären Kausalität führen können.

IV. Primäre Kausalität als Notwendigkeit zeitlicher Aufeinanderfolge.

Wir haben die Begriffe der Wirkung und des Erlebnisses so genau kritisiert, damit unser Standpunkt der formalen Problemstellung noch schärfer hervortrete. Im Begriffe der formalen Problemstellung selbst (wie wir ihn früher charakterisiert hatten), nach welcher wir den Wert- oder den Formbegriff der primären Kausalität zu bestimmen haben, lag schon die Zurückweisung aller Tendenzen, welche die Form der primären Kausalität mit einem unmittelbaren Sein verquicken wollen. Denn mag man die Worte Lotzes vom Primate des Sollens so oft, wie man will, zitieren, mit dem Begriffe der Erlebniswirklichkeit kommt man wieder zu einem ursprünglichen Sein, wenn es auch ein „Sein des Sollens" ist, als zum letzten Fundamente der Objektivität.[2]) Will man dagegen solche metaphysischen Konsequenzen vermeiden und das Problem rein transzendental, d. h. formal behandeln, so müssen wir zunächst auf das formale „unwahrnehmbare" (und insofern auch nicht „erlebbare") „nicht seiende" (weder metaphysisch noch empirisch, als Wirkung) Element achten, welches die primäre Kausalität in einem Wirklichkeitsurteile bedeutet. Wir müssen

---

1) Das erkennt auch Sigwart, der bedeutendste der modernen Logiker, der den Begriff der Wirkung aufrecht erhalten will. In der Anmerkung zur zweiten Auflage gibt er ausdrücklich zu: „Der Gedanke des Wirkens eines Dinges auf ein anderes ist allerdings ein metaphysisches Element" (Logik, 3. Aufl. 1904, II, S. 783.)

2) Vgl. oben Abschn. B.

die primäre Kausalität als Form bestimmen, welche zum Inhalte des Urteils hinzutritt und es erst konstituiert, ihm die Notwendigkeit beilegt. Wir müssen sie also als eine Art der Notwendigkeit definieren. Welcher Art ist diese Notwendigkeit?

Dass die Kausalität die Notwendigkeit zeitlicher Aufeinanderfolge ist, scheint fast selbstverständlich zu sein. Und in der Tat, nachdem wir die konstitutive Form der primären Kausalität von allen methodologischen Formen losgelöst und den Ruf zum „Unmittelbaren“ zurückgewiesen haben, sind wir auch genötigt, diese schlichte Definition zunächst einfach anzunehmen. Zeigt aber nicht die Notwendigkeit der Annahme einer solchen Definition das Irrtümliche unseres ganzen Verfahrens? Indem wir die Entblössung der primären Kausalität bis ins Äusserste fortgetrieben haben, haben wir da die primäre Kausalität nicht zugleich zerstört? Sind wir nicht schliesslich zu einem Nichts durchgedrungen? In dem bekannten Märchen Andersens vom Könige, der das feinste Kleid haben wollte, das es gibt, ist es der naive Knabe, der ausruft: der König ist doch nackt. Kann nicht in unserem Falle der naive Positivist auch sagen: indem Sie die positivistisch empiristische Tendenz verfolgt haben, haben Sie den Transzendentalismus zugleich zerstört, und anstatt die primäre Form in ihrer Reinheit zu erfassen, sind Sie auch zum nackten Inhalte, zur „reinen Empfindung“ durchgedrungen? Hat Lange, der die empiristische Tendenz Kants immer hervorhebt, nicht Recht, wenn er sagt, dass Comtes Beseitigung des Begriffs der Ursache „auf Grund der Apriorität des Kausalbegriffs keineswegs anzufechten“[1]) ist?

Alle diese Fragen gehen schliesslich darauf aus, unsere Definition der primären Kausalität (Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge) als ungenügend und unfruchtbar anzufechten. Bevor wir aber zu ihrer Erörterung übergehen, müssen wir noch fragen, ob die obige Definition überhaupt richtig sei.

Zunächst: ist sie nicht zu eng? Umfasst sie alle kausalen Zusammenhänge? Gibt es nicht vielmehr solche kausalen Zusammenhänge, welche keine zeitliche Aufeinanderfolge aufweisen? Mit anderen Worten, können nicht Ursache und Wirkung zugleich sein? Wir haben schon einmal diesen Punkt berührt, und, bezüglich der historischen Kausalität, diesen Einwand zurückgewiesen.[2])

1) Lange, Geschichte des Materialismus. 5. Aufl., II, S. 130.

2) s. oben S. 30.

Jetzt gilt es, diesen Punkt für die primäre Kausalität, d. h. für die allgemeinste Art der Kausalität, für die Kausalität überhaupt zu erledigen. Schon Kant, der die Kausalität als einen „Grundsatz der Zeitfolge" bestimmt hat, hat hier „eine Bedenklichkeit" gesehen, „die gehoben werden muss". „Der grösste Teil der wirkenden Ursache in der Natur," sagt er in der 2. Analogie,[1] „ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte, zu sein, diese garnicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken: dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel. — Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht."

Bei einer solchen Auffassung ist auch das kausale Zugleichsein nur eine Art der Aufeinanderfolge, bei der die betreffende Zeitstrecke auf einen 0-Wert reduziert ist. Die Berechtigung einer solchen Auffassung ist schon aus dem Umstande zu ersehen, dass ein solches kausales Zugleichsein nie als ein beharrliches zu betrachten ist, dass vielmehr hier immer die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge vorausgesetzt wird, was uns gestattet, dieses Zugleichsein als eine potentielle Aufeinanderfolge zu definieren. Das Wesentlichste bei einem Kausalverhältnis ist die Unumkehrbarkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge, wie es Kant

---

1) Kr. d. r. V., 2. Aufl. (B), S. 248—249.

hervorgehoben hat, so kurz auch diese Aufeinanderfolge sein mag, und dann die Unmöglichkeit, ein Kausalverhältnis als ein Beharrliches anzusehen, was z. B. das Charakteristische jedes Substanzialverhältnisses ist. In diesem Punkte — dass die Ursache der Wirkung immer vorangehen muss, und die Kausalität Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge ist — sind fast alle Forscher einig, darunter auch die Philosophen der positivistischen Richtung, welche den Begriff der Kausalität noch festhalten.[1]) Auf dem kritischen Boden wird derselbe Standpunkt sowohl von transzendentalen Rationalisten wie von transzendentalen Empiristen vertreten, so dass dieser für uns grundlegende Gegensatz in diesem Punkte von keiner Bedeutung ist. So wiederholt Stadler einfach die Kantischen Ausführungen, an sie schliesst sich auch im Wesentlichen J. Cohn[2]) an. Wir werden auch bei diesem Punkte nicht weiter verweilen. Die Kausalität ist für uns immer eine zeitliche Aufeinanderfolge; ohne den Begriff der Veränderung ist sie undenkbar, ganz gleich, ob es sich um eine geschehene oder nur mögliche („potentielle Aufeinanderfolge", Zeitstrecke = 0) Veränderung handelt.

Weit schwieriger ist es, den entgegengesetzten Einwand zu erledigen. Wenn nämlich die primäre Kausalität nichts anderes als die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge bedeutet, ist diese Bestimmung, welche wir provisorisch angenommen haben, nicht zu allgemein, zu vage? Es gibt doch notwendige Successionen, welche kein kausales Verhältnis aufweisen. — Wenn der obige Punkt, wie gesagt, keine grosse Polemik hervorgerufen hat, so ist dieser letztere gerade ganz besonders umstritten worden.

So hat z. B. Schopenhauer im Gegensatz zur Kantischen Deduktion, welche bekanntlich darauf ausgeht, zu zeigen, dass ohne den Grundsatz der Kausalität die Erfahrung von Successionen unmöglich ist, und dass also jede objektive wahrgenommene Succession nach dem Grundsatz der Kausalität geschieht, das Beispiel

1) S. z. B. Mill, System der Logik, deutsch übers. von Gomperz 1885, II B. S. 33—35.

2) Stadler, Grundsätze, S. 109 ff.; Cohn, Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis, S. 388 f. Vgl. auch Sigwart, a. a. O. S. 150: „Auch von diesen Seiten also wird das Ruhende mit in den Kreis der kausalen Betrachtung hineingezogen, nicht als Effekt, sondern als ein Vermögen, oder eine Kraft zu wirken oder ein Streben zu wirken besitzend, die Vorstellung des Ruhenden wird durch das, was es kann oder könnte, belebt." Auch S. 162 u. a. Vgl. auch Cohen, Kants Theorie d. E., S. 460 f.

von einer notwendigen Succession wie Tag und Nacht und ein anderes von einer objektiv wahrgenommenen Folge zwischen dem „Fallen des Ziegels vom Dache“ und „meinem Heraustreten vor die Haustür“ in demselben Momente, sodass der Ziegel mich trifft, angeführt.[1]) Im ersten Falle weist die notwendige Succession von Tag und Nacht keine Kausalität auf, im zweiten Falle wird die objektive wahrgenommene Folge sogar zufällig genannt. Auch die positivistischen Denker, die den Begriff der Kausalität ebenfalls durch den der notwendigen Succession definieren wollten, haben diese Schwierigkeit gekannt und sie zurückzuweisen versucht. Für den Gegensatz des transzendentalen Rationalismus und Empirismus ist dieser Punkt auch nicht ganz irrelevant. Wir werden sehen, dass diese Schwierigkeit für unsern Begriff der primären Kausalität nicht nur überwindlich ist, sondern dass sie erst durch unsern Begriff der primären Kausalität ganz überwunden werden kann. Im Gegensatze zu all den Versuchen des vorkritischen Positivismus, dieser Schwierigkeit zu entgehen, werden wir unseren transzendental-empiristischen Standpunkt noch schärfer charakterisieren und unsern Begriff der primären Kausalität noch genauer bestimmen können. Dann werden wir auch im Stande sein, seine erkenntnistheoretische Tragweite und wissenschaftliche Bedeutung zu zeigen.

Unserer Problemstellung gemäss ist die primäre Kausalität ein Formbegriff, eine Kategorie, und zwar eine die Wirklichkeit konstituierende Kategorie. Diesen Umstand dürfen wir nicht vergessen. Sie gilt also nur für Wirklichkeiten. Aus diesem Grunde müssen wir bei der Untersuchung eines problematischen Kausalverhältnisses zuerst fragen, ob die Glieder des betreffenden Kausalverhältnisses Wirklichkeiten sind. Sind also „Tag“ und „Nacht“ oder „das Fallen des Ziegels vom Dache“ und „mein Heraustreten vor die Haustür“ Wirklichkeiten im erkenntnistheoretischen Sinne? Wie paradox und für den gesunden Menschenverstand geradezu absurd diese Frage auch klingen mag, wir müssen sie nicht nur stellen, sondern eine negative Beantwortung dieser Frage scheint uns sogar von zwingender Notwendigkeit zu sein. Wir brauchen uns nur auf die unendliche Mannigfaltigkeit der „anschaulichen“ Wirklichkeit zu besinnen, damit der „begriffliche“[2]) Charakter des Tages und der Nacht uns klar werde. Tag und Nacht bedeuten

---

1) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 23.

2) „Anschaulich“ und „begrifflich“ hier im Sinne des „konstitutiv“ und „methodologisch“. Vgl. S. 12 f.

schon eine grosse Vereinfachung der Wirklichkeit, die ursprüngliche Mannigfaltigkeit ist in ihnen zu einem bestimmten Merkmalkomplex geworden, sie sind schon abstrakte Begriffe, und zwar allgemeine Gattungsbegriffe. Gewiss sind sie keine strengen naturwissenschaftlichen Begriffe, ihre Allgemeinheit, Bestimmtheit und Geltung lassen noch sehr viel zu wünschen übrig, aber Begriffe sind sie schon aus dem einfachen Grunde, weil sie allgemeine Wortbedeutungen sind. Selbst wenn wir unter „Tag" und „Nacht" „diesen einmaligen Tag" und „diese einmalige Nacht" denken, so haben wir es mit dem gattungsmässigen exemplarartigen Einmaligen zu tun[1]) und nicht mit dem Einmaligen der Wirklichkeit in seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit. Wenn wir dagegen an die gesamte Weltkonstellation denken, die unter den Begriff „dieser Tag" oder „diese Nacht" in dieses oder jenes Zeitmoment fällt, so wird es vielleicht nicht so unangemessen erscheinen, diese gesamte Weltkonstellation, deren Abstraktion der allgemeine Begriff des Tages bedeutet, als Ursache der ihr folgenden Weltkonstellation zu bezeichnen, deren Abstraktion der allgemeine Begriff der Nacht ist. Tag und Nacht sind entweder allgemeine Begriffe, oder Exemplare eines allgemeinen Begriffs, und um von einem Kausalverhältnis zwischen den „begrifflichen" Gebilden zu reden, reicht der Begriff der primären Wirklichkeitskausalität, der nur in einem bestimmten, weiter noch zu definierenden Sinne der allgemeinste Begriff der Kausalität genannt werden kann, nicht mehr aus. — Ganz dasselbe gilt auch für das andere Beispiel des „gefallenen Ziegels". Auch hier haben wir es mit individuellen Begriffen und nicht mit Wirklichkeiten zu tun. „Der gefallene Ziegel", „mein Heraustreten vor die Tür" bezeichnen keine Wirklichkeiten im eigentlichen Sinne, sondern sind in bestimmter Richtung vollzogene Abstraktionen von der Wirklichkeit. Auch hier würde es einen Sinn haben, von einem kausalen Verhältnis zu reden, wenn wir die gesamte Weltkonstellation im Momente meines Heraustretens und des Fallens des Ziegels und nicht nur diese begriffliche Umdeutung der Wirklichkeit gemeint hätten. — Für solche begrifflichen, nicht mehr „realen" Gebilde reicht also unsere Definition nicht aus; das Kausalverhältnis zwischen begrifflichen Gebilden muss ausserdem noch nach besonderen methodologischen Formen der Kausalität sich richten, um den Anspruch auf den Namen

---

1) s. oben S. 21 f.

eines kausalen Verhältnisses überhaupt erheben zu können. Zuerst muss es unter einen der beiden das Gebiet der wissenschaftlichen Kausalität umfassenden Kausalitätsbegriffe fallen: es muss entweder ein naturwissenschaftliches Kausalverhältnis, d. h. ein Gesetz, oder es muss ein historisches Kausalverhältnis im erörterten Sinne bilden. Dann muss es noch spezielleren Kausalformen, die durch die besonderen Ziele einzelner Natur- oder Geschichtswissenschaften bestimmt sind, entsprechen. — Ob in den angeführten Beispielen die Glieder der Successionsreihe und die Successionsreihe selbst solchen spezielleren Formen entsprechen, ist Sache einer näheren Untersuchung. Im Folgenden werden wir noch Gelegenheit haben, diese Frage etwas genauer zu prüfen. Dass sie aber diesen spezielleren Formen nicht entsprechen können, ist auch ganz klar und braucht nach dem oben Gesagten nicht weiter ausgeführt zu werden. Insofern können diese Beispiele nicht als Gegeninstanzen für unsere Definition dienen. Die Definition der primären Kausalität, die eine Wirklichkeitskausalität ist, kann durch (falsche oder richtige) Beispiele aus einem anderen (methodologischen) Gebiete weder bestätigt noch widerlegt werden.

Dementsprechend müssen wir an unserer provisorischen Definition der primären Kausalität eine kleine Korrektur vollziehen und ihren Begriff endgültig folgendermassen definieren. Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke. Sind aber die Waffen, die wir bei den obigen Ausführungen gebraucht haben, nicht zu gefährlich? Wenn wir diese Einwände durch den Hinweis auf den Wirklichkeitscharakter der primären Kausalität zurückgewiesen haben, ist es dann überhaupt noch möglich, irgendwelche Beispiele für die primäre Kausalität anzuführen? Und ist nicht die primäre Wirklichkeitskausalität, so paradox verstanden, das Unwirklichste, das es überhaupt geben kann? Wozu dient uns dann der ganze Begriff der primären Kausalität? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir diesen unsern Begriff etwas näher charakterisieren, ihn gegen andere Kausalitätsauffassungen abgrenzen und zugleich auch sehen, wie diese anderen, uns teilweise verwandten Richtungen, ohne den Begriff der primären Kausalität zu kennen, denselben Schwierigkeiten zu entgehen versuchen.

Die Korrektur, welche wir an unserem provisorischen Begriffe der primären Kausalität vollzogen haben, und die in der Hinzufügung des Begriffs der Wirklichkeit bestand, ist vielleicht am

wenigsten geeignet, den problematischen Zug wegzuwischen, der unserem Begriff immer noch anhaftet. Vielmehr verstärkt sie noch die Überzeugung, dass unser ganzes Verfahren zur Zerstörung des Kausalitätsbegriffs führen soll, und dass unser Begriff der primären Kausalität nur ein asylum ignorantiae bedeute. Wohl aber kann sie dazu dienen, unseren Begriff der primären Kausalität gegen den positivistischen scharf abzugrenzen. Denn, was unsere provisorische Definition der Kausalität betrifft, so drängt sich in der Tat ein Vergleich zwischen ihr und dem Begriffe der Kausalität bei dem Klassiker des Positivismus, der den Begriff der Kausalität überhaupt noch aufrecht erhalten hat, ganz von selbst auf. Der „beleidigend klare" J. St. Mill versteht nämlich unter der Ursache einer Erscheinung „den Inbegriff der Bedingungen, positiver und negativer zusammengenommen, die Gesamtheit der Eventualitäten jeder Art, bei deren Verwirklichung das Consequens unvermeidlich erfolgt".[1])

Wenn wir von der naturalistischen Formulierung dieser Definition zunächst absehen, so scheint es, dass auch Mill in seiner Bestimmung nur die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge übrig lässt. Gewiss ist diese Notwendigkeit für ihn immer mit dem Begriff des Wiederkehrens verbunden, obwohl er auch selbst die Möglichkeit des Wiederkehrens einer wirklichen Ursache bezweifelt, was auch in den Worten „die Gesamtheit der Eventualitäten jeder Art" zum Ausdruck gekommen ist. Insofern können wir den Begriff der Notwendigkeit mit dem des Wiederkehrens ruhig verbinden. Wenn diese gesamten Bedingungen, von denen Mill ernsthaft sagt, dass „ihre völlige Aufzählung im allgemeinen sehr lang wäre", und die für uns eine unübersehbare unendliche Mannigfaltigkeit bedeuten, wenn also diese gesamten Bedingungen wiederkehrten, dann folgte ihnen auch notwendig dieselbe Wirkung, die ja allerdings auch eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit darstellt. In dieser Hinsicht leuchtet uns z. B. die Behauptung Simmels nicht ein, der in seiner Anmerkung über die individuelle Kausalität sagt, dass „es mir durchaus möglich erscheint, dass ein A an einer bestimmten Stelle von Raum und Zeit einmal ein B kausal hervorbringe, an einer anderen aber ein C".[2]) Ganz anders steht es aber mit der Frage, ob dieses Wiederkehren der Ursache als möglich zu denken ist. Für die primäre Kausalität

1) ibid. S. 21—22.
2) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 78.

als Wirklichkeitskausalität ist die Möglichkeit des Wiederkehrens ausgeschlossen, weil nach unserer These, die für uns fast eine dogmatische Bedeutung besitzt, die Wirklichkeit sich nie wiederholt. Ganz dasselbe gilt auch für die historische Kausalität, weil die historischen Begriffe gerade mit Rücksicht auf ihre Einmaligkeit und nie wiederkehrende Individualität gebildet sind. Nur in den Begriff einer naturwissenschaftlichen Kausalität, d. h. der Gesetzmässigkeit ist die Möglichkeit des Wiederkehrens der Ursache und der Wirkung eingeschlossen. Wie es auch sein mag, wir können ruhig sagen, dass mit dem Begriffe der kausalen Notwendigkeit der Begriff des Wiederkehrens in dem oben erörterten hypothetischen, an sich Nichts behauptenden Sinne verbunden ist. Auf die Möglichkeit des Wiederkehrens reflektieren wir aber nur in der naturwissenschaftlichen Kausalität.

In dieser Hinsicht also zeigen unsere provisorische Formulierung und Mills positivistische Definition der Kausalität keine wesentlichen Unterschiede. Dagegen bedeutet der Begriff der Wirklichkeit unserer endgültigen Fassung eine prinzipielle Differenz. Ganz klar wird es, wenn wir sehen werden, wie Mill demselben Einwande der nichtkausalen notwendigen Succession entgehen will. „Wir glauben nicht, sagt er, dass der Nacht unter allen denkbaren Umständen der Tag folgen wird, sondern nur unter der Voraussetzung, dass die Sonne über dem Horizont aufgeht.“[1]) Deshalb gibt er auch folgende endgültige Definition der Ursache an: „Wir können die Ursache einer Erscheinung als das Antecedens oder die Vereinigung von Antecedenzien definieren, auf die sie unabänderlich und unbedingt erfolgt.“[2]) Die Hinzufügung der Bestimmung der Unbedingtheit kann uns aber nicht vollkommen befriedigen. Wenn die Unbedingtheit nichts mehr als Notwendigkeit bedeutet, so war sie auch in der ersten ungenauen Formulierung implicite enthalten, wie wir schon gezeigt haben. Wenn sie aber bedeutet, dass die Wirkung der Ursache immer unter allen denkbaren Umständen folgen wird, so ist diese Behauptung nicht richtig. Nehmen wir ein anderes, von Mill selbst gebrauchtes Beispiel, wo er auch ein kausales Verhältnis annimmt. Ein Mensch stirbt nach dem Essen einer bestimmten Speise. Diese Speise war also Ursache seines Todes.[3]) Und im Gegensatz zu Tag und Nacht

1) a. a. O. S. 28.
2) S. 30.
3) S. 19 f.

nennen wir sie auch Ursache des Todes. Und doch war, wie es auch Mill genau ausführt, das Wirken dieser Ursache durch unzählige andere Bedingungen, wie ein bestimmter Körperbau u. s. w. bedingt. Nicht bei allen denkbaren Umständen also würde der Tod dem Essen dieser bestimmten Speise folgen.

Wir haben die uns scheinbar verwandten Ansichten des Positivisten Mills über die Kausalität hier deswegen so ausführlich behandelt, damit im Gegensatze zu ihm unser Begriff der primären Kausalität ganz scharf hervortrete. Die Schwierigkeit, auf welche Mill stiess, vermochte er, wie wir gesehen haben, nicht zu überwinden, und mit vollem Bewusstsein haben wir mit ihm in seiner, für uns jetzt nicht mehr haltbaren Sprache gesprochen. Wir hatten zu zeigen, dass er, auf seinem Boden bleibend, nicht den Schwierigkeiten entgehen konnte, die ihm begegneten, dass er ganz willkürlich einige Erscheinungen als Ursachen bezeichnen musste, andere dagegen dieser Bezeichnung berauben.[1]) — Ihm fehlt eben der Begriff der Form, des transzendenten Sollens und die strenge Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wissenschaft. Er sieht notwendig Willkür dort, wo der transzendentale Empirist das Gebot des Sollens erblickt. Bald bewegt er sich in der begrifflichen Welt und spricht dann von einer endlichen Zahl der Ursachen, bald spricht er von der Weltkonstellation als der eigentlichen Ursache der Erscheinungen. Unter der Weltkonstellation aber versteht er die rationalisierte Wirklichkeit Laplace's, und insofern vermengt er wieder die verschiedenen Gesichtspunkte. Er begeht insofern den klassischen Fehler jedes dogmatischen Empirismus, dessen naturalistisch-monistische Tendenz die Notwendigkeit des Individuellen, auf welche der Empirismus Alles bauen will, leugnet, und in dem Individuellen das rational Einmalige der naturwissenschaftlichen Welt sieht. — Der Begriff einer Wirklichkeitskausalität, welcher die obige Schwierigkeit der Definition erledigt, ist nur für eine idealistische Auffassung annehmbar, und insofern für Mill, der die Begriffe fortwährend zu Wirklichkeiten hypostasiert, ganz ausgeschlossen.

Aber auch unsere Definition der primären Kausalität, nach welcher sie die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke bedeutet, wie sie als solche, d. h. als eine

---

1) An mehreren Stellen gibt es Mill selbst zu. S. z. B. S. 17: „launenhafte Art, in der wir unter den Bedingungen diejenige auswählen, welche wir die Ursache zu nennen belieben."

allgemeinste Definition der Kausalität, auch ausreichend sein mag, kann nicht als eine endgültige angesehen werden. Hier haben wir dasselbe vollzogen, was wir schon früher bei der Definition der historischen Kausalität getan haben. Die ganze Fragestellung ist nur verschoben. Das Problem der primären Kausalität haben wir auf ein grundlegenderes und allgemeineres Problem der Wirklichkeit reduziert, und es gilt jetzt eben den von uns gebrauchten Begriff der Wirklichkeit, des Wirklichkeitsstückes zu klären. Unsere eigentliche Spezialaufgabe ist aber damit gelöst. Denn nur in einem System der Philosophie kann die eigentliche „Lösung“ der Probleme gegeben werden, wenn diese letzte Lösung überhaupt Gegenstand einer objektiven Wissenschaft sein kann. Für eine spezielle philosophische Untersuchung aber kann die Lösung eines Problems nur in einer Reduktion dieses Problems auf ein allgemeineres bestehen. Bevor wir aber diese weitere Perspektive, die sich uns jetzt eröffnet, streifen, wollen wir zuerst die wissenschaftliche Bedeutung und die ganze Tragweite des von uns jetzt gewonnenen Begriffs der primären Kausalität uns vergegenwärtigen.

V. Erkenntnistheoretische und seinswissenschaftliche Bedeutung des Begriffs der primären Kausalität. (Exkurs.)

Ist der von uns gewonnene Begriff der primären Kausalität nicht zu arm, um wissenschaftlich fruchtbar zu sein? Was haben wir eigentlich gewonnen? Haben wir mit ihm das uralte Kausalproblem wirklich gelöst? Nein, und in gewissem Sinne doch ja. Die Lösung dieses Problems haben wir nicht gefunden, aber wir haben bewiesen, dass diese Lösung unmöglich sei, dass die ganze Fragestellung nicht berechtigt ist. Steril ist gewiss unser Begriff, aber nur insofern, als die Erkenntnistheorie insofern überhaupt steril ist, als sie nach den Grenzen der Erkenntnis fragt und allen metaphysischen Konstruktionen den Boden entzieht. Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit solcher Begriffe besteht darin, dass sie die metaphysischen Vorurteile, die auf dem Wege der verschiedenen Wissenschaften stehen, wegräumen und die weitere Entwicklung dieser Wissenschaften fördern. Das ist die konkrete, handgreifliche Bedeutung solcher Begriffe, wie dürftig und nüchtern an sich sie auch scheinen mögen.[1]) Was unseren Begriff der

1) Der extreme Antipsychologist könnte hinsichtlich der folgenden Ausführungen sagen, dass sie überhaupt in eine logische Untersuchung

primären Kausalität betrifft, so besteht auch seine Bedeutung in dem antimetaphysischen und antimonistischen Charakter, der ihn kennzeichnet. Es gibt niemals eine einzige Ursache der Erscheinungen, wie es manche Metaphysiker glauben. Oder vielmehr, es gibt eine solche, es gibt nur einen Realgrund für eine reale Wirkung. Aber diese einzige reale Ursache dieser einzigen realen Wirkung, die sie emporgebracht hat, liegt in der Wirklichkeit selbst, bildet eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und geht insofern in keine Erkenntnis ein. Wie die Wirklichkeit selbst kann sie nur begriffen werden, und, wie die begriffene Wirklichkeit keine Wirklichkeit mehr ist, sondern schon eine begriffliche Welt der Natur oder der Geschichte, so ist auch eine begriffliche Realursache keine Realursache mehr.[1]) Die realen Ursachen, die in der Wirklichkeit liegen, und die als die einzigen Ursachen irgendwelcher Erscheinung gelten können, sind schlechthin unerkennbar. Da in dieser Wirklichkeitskausalität die zeitliche Aufeinanderfolge das einzige Kriterium der Ursächlichkeit ist, so ist schliesslich die

nicht gehören. Die Frage nach der Sterilität oder Fruchtbarkeit philosophischer Begriffe, die in einer philosophischen Untersuchung sich als notwendig erwiesen, sei keine philosophische Frage. In bestem Falle gehöre sie in die Geschichte der Philosophie; das Kriterium der Fruchtbarkeit wäre aber dann die grössere oder kleinere Fülle der philosophischen Begriffe, welche dem fraglichen Begriffe ihre Existenz verdanken. Der fördernde oder hemmende Einfluss dagegen, welchen die philosophischen Begriffe auf die einzelnen Seinswissenschaften eventuell ausüben können, interessiert einen Philosophen als Philosophen herzlich wenig. — Wenn wir trotzdem auch die seinswissenschaftliche Bedeutung unseres Begriffs hervorheben, so sind wir uns gewiss bewusst, dass es sich hier um eine Art Tribut handelt, welchen wir dem Metaphysik treibenden empirischen Standpunkt zahlen. Wir meinen aber, dass auch der „reine Logiker“ solche Tribute der Empirie zahlen muss — sonst gerät er in eine noch schlimmere Gefahr, jede Fühlung mit den Seinswissenschaften zu verlieren, was eine logische Untersuchung notwendig in eine Scholastik der Begriffe verwandelt und ihr einen willkürlichen Charakter aufprägt. — Schlimm wäre es, wenn wir durch die Aufzeigung der seinswissenschaftlichen Bedeutung, welche unser Begriff hat, etwas für ihn beweisen wollten. Dass das dabei nicht gemeint ist, ist klar. — Was die systematisch-philosophische Bedeutung unseres Begriffs betrifft, so hoffen wir sie im folgenden (teilweise auch in diesem Abschnitt und auch im Schlusskapitel) darzutun.

1) Die primäre Kausalität kann man z. B. nicht als eine psychophysische Kausalität bezeichnen, nicht weil sie ausschliesslich physisch oder psychisch ist, sondern vielmehr umgekehrt aus dem einfachen Grunde, weil sie, wie die Wirklichkeit selbst, überhaupt noch gegen die Auffassung der Dinge als physisch oder psychisch völlig indifferent ist.

ganze vorangehende Weltkonstellation Ursache der ihr nachfolgenden. Und in der Tat, diese primäre Kausalität hat man gewöhnlich im Auge, wenn man von den Weltkonstellationen spricht, zu denen wir aufsteigen müssen, um die wahren Ursachen der Erscheinungen zu finden. Unter diesen Begriff der primären Kausalität fällt auch der Begriff der Kausalität, den Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen" gebraucht hat. „Du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Teile des unermesslichen Ganzen hindurch etwas zu verändern." So offenbart sich uns der tiefste Sinn unseres Begriffs der primären Kausalität: sie ist die absolute Wechselwirkung, wo jeder Zufall ganz ausgeschaltet ist. Von diesem Standpunkte aus können wir auch leicht die trefflichen Ausführungen Windelbands über den Zufall in unseren Begriffsapparat einordnen. Wenn nämlich der Zufall das Nicht-gesetzmässige, das Tatsächliche, „die Verknüpfung zweier Tatsachen" ist, so ist seine Ausschaltung durch das Aufsteigen zu immer umfangreicheren Weltkonstellationen gegeben, d. h. durch das Aufsteigen zur „primären Kausalität", die ja eben die Kausalität des absolut Tatsächlichen, „der Wirklichkeit" ist.[1])

Was diesen Begriff der primären Kausalität charakterisiert, ist seine Ausserwissenschaftlichkeit.[2]) In der Wissenschaft ist dieser Begriff vollständig unbrauchbar. Und alle metaphysischen Vorurteile, die wir hinsichtlich seiner in den Spezialwissenschaften finden, beruhen auf einer Hypostasierung der begrifflichen Ursache zu einer Realursache, welche nur im Sinne der primären Kausalität gedacht werden kann und muss. — Wenn wir in die wissenschaftliche Sphäre eintreten, so nehmen wir schon an der

1) Die Lehren vom Zufall, S. 52—53.

2) Das Gegenteil meint der Rationalismus aller Art. So finden wir bei Münsterberg (Grundzüge, S. 114) eine typisch rationalistische Deutung desselben Begriffs: „Wäre nur irgendwo und irgendwann im Weltall ein Sandkorn anders gelagert gewesen, als es tatsächlich gelagert war, so müsste das in idealer Vollendung gedachte System von Naturgesetzen selbst eine Veränderung erfahren." — Ähnliches auch bei Lipps, Naturphilosophie (in 2. Aufl. von Festschrift für Kuno Fischer), S. 97.

Die Reste dieses Rationalismus finden sich sogar bei Simmel (Probleme der Geschichtsph., 3. Aufl. S. 102 f., 105), der dabei doch die Rechte allerdings nur „einer einzigen historischen Tatsache" anerkennt. — Vgl. oben S. 20, 22 — die Zurückweisung dieser Auffassung s. bei Max Weber, „Roscher und Knies" u. s. w. im „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. s. w." 1906, 4 H. S. 121.

Sündhaftigkeit des diskursiven Verstandes teil, die ursprüngliche selige Einheit der anschaulichen Wirklichkeit ist verloren, und es ist schon das Reich der verschiedenen begrifflichen Möglichkeiten, das wir betreten. Dasselbe „Factum" vom Standpunkte der verschiedenen Wissenschaften aufgefasst, ist durch verschiedene Ursachen verursacht. Nehmen wir ein ganz grobes Beispiel, das trotz einer gewissen Ungenauigkeit als Illustration unserer Ansicht dienen wird: den Tod des Kaisers Alexander des II. Der Physiker wird die Ursache dieses Ereignisses in der Energiemenge des Geschosses sehen.[1]) Der Physiologe — in bestimmten organischen Prozessen im Leibe des Verwundeten, vor allem in dem starken Blutverlust. Der Historiker — in den politischen Verhältnissen des damaligen Russlands, welche die terroristische Bewegung notwendig herbeigeführt hatten. Die Richter hatten die Ursache in den Attentätern gesehen, von welchen die meisten auch ihre Tat mit dem Tode büssen mussten. Der Sozialpsychologe wird vielleicht die Ursache dieses Ereignisses in den allgemeinen psychischen Qualitäten des Sozialtypus „Terrorist" erblicken u. s. w.[2]) — Keineswegs sind es also Realgründe, die einzigen Ursachen der Erscheinungen, die die einzelnen Wissenschaften suchen. Das, was sie suchen, ist durch das Ziel, das sie haben, durch ihre Methode bestimmt.[3])

---

1) Dass diese Ursache nicht zu unterschätzen ist, beweisen uns die Protokolle des Gerichtsverfahrens, welche zeigen, wie viel Wert auf die Energiemenge des Geschosses die Attentäter, vor allem Czelaboff, gelegt hatten.

2) Vgl. die Ausführungen Mills, ibid. S. 16 f., S. 20 f. (Anmkg.). Die prinzipielle Schwierigkeit, die uns verbietet, diese Beispiele auf alle Gebiete der Wissenschaft zu erstrecken, besteht darin, dass der von uns hier beschriebene Fall kein Abbild der Wirklichkeit, sondern schon eine begriffliche Bearbeitung derselben bedeutet (wie jede s. g. „Beschreibung" — vgl. S. 23). Weil diese Bearbeitung schon in einer wohl auch sehr allgemeinen Richtung vollzogen ist, so schliesst sie eine Menge von wissenschaftlichen Deutungen, die sich in anderen Richtungen bewegen, von vornherein aus. Ganz anders wäre es, wenn es uns einmal gelänge, die Wirklichkeit mit Worten abzubilden. Aus diesem Umstande ist auch die Ungenauigkeit unseres Beispiels zu erklären, welche nachzuweisen garnicht schwer wäre.

Nur im Gebiete der wissenschaftlichen und nicht realen Ursache könnte man von einer prinzipiell endlichen Zahl der Ursachen reden, deren „völlige Aufzählung (allerdings) im allgemeinen sehr lang wäre", wie Mill von den realen Ursachen sich naiv ausdrückt.

3) Dasselbe betrifft gewiss auch die entsprechenden Wirkungsbegriffe. Der Physiker, Physiologe u. s. w. würden in unserem Falle auch verschiedene Wirkungen aufstellen, die schliesslich auf dieselbe Wirklichkeit sich beziehen.

Insofern ist auch dem Monismus auf diesem Gebiete jeder Boden entzogen. Oder, um es genauer zu sagen, der Monismus ist aus der begrifflichen Welt der Wissenschaft in die unerkennbare Wirklichkeit selbst zurückgeschoben: dort, in dieser Wirklichkeit, die jeder wissenschaftlichen Einheit spottet, führt er, wie ein Schatten in der Unterwelt des Hades, jetzt seine blasse und unschädliche Existenz, — er, der die Entwicklung der Wissenschaften einmal so gehemmt hat.[1]) — Was ist aber diese rätselhafte Wirklichkeit, an die wir immer appellieren? Ist sie vielleicht nicht nur ein bequemes asylum ignorantiae, das die Schwierigkeiten einfach verbirgt, ohne sie zu lösen? Nur nach der Beantwortung dieser Frage wird uns der wahre erkenntnistheoretische Sinn und die philosophische Bedeutung unseres Begriffs der primären Kausalität vollständig klar sein.

Bevor wir aber zu dieser letzten Frage unserer Untersuchung übergehen, die, wie wir sehen werden, durch unsere Fragestellung selbst schon fast gelöst ist, wollen wir die Ergebnisse dieses Abschnittes ganz kurz zusammenfassen. Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke. Obwohl der Begriff der Notwendigkeit das zeitliche Schema des überall und immer und also den Begriff des Wiederkehrens voraussetzt, reflektieren wir nicht auf diesen letzten Begriff bei der primären Kausalität, weil die Wiederholung der Wirklichkeit für uns ausgeschlossen ist. Diese primäre Kausalität ist eine spezifisch ausserwissenschaftliche. Sie umschreibt den Kreis der Probleme, die für die Wissenschaft ewig verborgen sind, sie zieht die Grenze der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Hierin besteht ihre antimetaphysische Bedeutung und auch ihr fördernder Einfluss auf die Wissenschaften, ihre metaphysische Sterilität und ihre wissenschaftliche Fruchtbarkeit.

Dementsprechend gestaltet sich auch die Aufgabe einer vollständigen Theorie der Kausalität. Sie muss von d e m Prinzip ausgehen, dass j e d e W i s s e n s c h a f t einen besonderen Kausal-

1) Als Beispiel dafür, wie wissenschaftlich fruchtbar dieser Antimonismus ist, der immer „die Möglichkeit verschiedener Erkenntnisarten desselben Objektes“ darlegt, kann das Buch von J e l l i n e c k (Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl. 1905) dienen: vgl. besonders § 1 des Kap. VI und die Anmerkung auf der Seite 133. — Besonders in den Kulturwissenschaften ist die hemmende Wirkung des Monismus und der Mangel an erkenntnistheoretischer Fundierung der Grundbegriffe nachweisbar. Vgl. K i s t i a k o w s k i, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899, besonders S. 60—74.

begriff gebraucht, der durch ihre besonderen Ziele bestimmt ist. Sie muss weiter diese besonderen Kausalbegriffe der einzelnen Wissenschaften in ihrer Eigenart feststellen und sie aus den besonderen Zielen dieser Wissenschaften ableiten. Und endlich muss sie alle diese besonderen Begriffe systematisieren, eine gewisse Rangordnung zwischen ihnen herstellen.

VI. Das Problem der erkenntnistheoretischen („objektiven") Wirklichkeit.

Wie das Problem der historischen Kausalität uns zum Problem der primären Kausalität führte, so treibt uns auch dieses letzte Problem weiter — zum Problem der Wirklichkeit. Wenn wir damals das Unbekannte, auf welches die ganze Fragestellung zugespitzt wurde, im allgemeinsten Begriffe der Kausalität suchen mussten, so müssen wir jetzt noch tiefer graben: es gilt jetzt, den erkenntnistheoretischen Begriff der Wirklichkeit, diesen „letzten" Begriff, zu welchem wir im Gange unserer Untersuchung gelangt sind, festzustellen. — Nur mit Hilfe des Begriffs des Wirklichkeitsstückes nämlich gelang es uns, den Begriff der primären Kausalität eindeutig zu bestimmen. Dieser Begriff des Wirklichkeitsstückes hat eben, wie wir gesehen haben, unsere Position gegen alle Einwürfe der Allgemeinheit und Unbestimmtheit befestigt und es uns gestattet, ohne die metaphysisch gefärbten Begriffe des Erlebnisses und des Wirkens zu gebrauchen, eine eindeutige Definition der primären Kausalität zu gewinnen. In diesem Falle haben wir also wieder dieselbe Methode gebraucht, welche wir auch bei der Bestimmung der historischen Kausalität benutzt haben:[1]) die Methode der Zurückführung, der Reduktion. Damals aber war der Sinn dieser Zurückführung ganz klar. Es waren nämlich mehrere unbekannte Begriffe (wie die historische Kausalität und die Gesetzmässigkeit), die auf einen Begriff zurückgeführt wurden. Dieser letzte löste zugleich den Widerspruch, welchen wir im Begriffe der historischen Kausalität entdeckt hatten. Durch ihn wurde dieser letztere Begriff erst möglich. Er nahm sozusagen alles Problematische auf sich, das in jenen Begriffen verborgen war, und indem wir so das Problem konzentrierten, haben wir es zugleich verallgemeinert und vereinfacht. — Können wir dasselbe

---

1) Vgl. oben S. 57, 58.

von dieser weiteren Stufe der Zurückführung sagen? Welcher Widerspruch im Begriffe der primären Kausalität ist es, den der Begriff der Wirklichkeit aufheben soll? Können wir ausser der primären Kausalität noch einen Begriff aufweisen, der wie dieser letzte auch im Begriffe der Wirklichkeit wurzelte? Und bedeutet der Begriff der Wirklichkeit eigentlich mehr als eine blosse Zurückführung, dient er wirklich zur Verallgemeinerung und Vereinfachung unseres Problems? — Diese Fragen werden wir im Laufe der folgenden Untersuchung beantworten.

Was bedeutet zunächst der Begriff eines Wirklichkeitsstückes? Ist es ein berechtigter Begriff, oder lässt sich vielleicht in ihm auch ein Widerspruch aufzeigen, ganz analog dem Begriffe der historischen Kausalität? Wenn wir von der Wirklichkeit sprechen, so haben wir hier diejenige erkenntnistheoretische objektive Wirklichkeit im Auge, die von jeder begrifflichen Auffassung frei ist, als letztes Material jeder wissenschaftlichen Bearbeitung gilt, und die, wie wir gesehen haben, gewissermassen zwischen den beiden Welten der Naturwissenschaft und der Geschichte sich findet.[1]) Sie ist eine heterogene extensive und intensive Mannigfaltigkeit,[2]) die unübersehbar und nur durch Begriffe zu überwinden ist, wobei gewiss die extensive und intensive Totalität der Wirklichkeit dieser sie überwindenden Begriffsbildung entgeht. Jeder Teil dieser Wirklichkeit ist von jedem anderen verschieden, nur insofern ist die Wirklichkeit individuell.[3]) Was bedeutet es, wenn wir von einer notwendigen zeitlichen Folge der Wirklichkeitsstücke sprechen? Zuerst involviert dieser Begriff die intensive Totalität der Wirklichkeit, wenn man sich so ausdrücken darf, die Totalität ihrer intensiven Mannigfaltigkeit. Weiter aber zielt er auch notwendig auf die extensive Totalität der Wirklichkeit ab, weil, um von einem Wirklichkeitsstücke im Gegensatz zu den anderen Wirklichkeitsstücken zu reden, wir es aus der Wirklichkeit herausholen, die unendlichen Fäden, die es mit der gesamten Wirklichkeit

1) Vgl. oben S. 46.

2) Über die Begriffe „extensive" und „intensive" Mannigfaltigkeit siehe Rickert, Grenzen, Kap. 1, Abschn. 1.

3) Die „Individualität" der Wirklichkeit bedeutet nichts mehr als ihre Mannigfaltigkeit, welche durch die Verschiedenheit und räumlich-zeitliche Bestimmtheit ihrer Teile charakterisiert ist. Man hüte sich, die Individualität der Wirklichkeit mit der Individualität der historischen Gebilde zu verwechseln, was nur auf Grund eines historischen Begriffsrealismus geschehen kann. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie, S. 334 f.

verbinden, gewaltsam abbrechen,[1]) es im Gegensatz zu den anderen besonders fixieren müssen, was offenbar nur durch eine „begriffliche“ Auffassung möglich ist. Die begriffene Wirklichkeit ist aber keine Wirklichkeit mehr, wie gering auch der Grad ihrer begrifflichen Bearbeitung sein mag. Insofern ist der Begriff eines Wirklichkeitsstückes widerspruchsvoll. Er geht notwendig auf die Totalität der Wirklichkeit, wobei die extensive und intensive Totalität zusammenfallen, weil diese letzte Unterscheidung nur mit Rücksicht auf eine mögliche begriffliche Auffassung ihren Sinn behält. Insofern ist unsere erste Frage gelöst: der Begriff der primären Kausalität trägt in sich einen Widerspruch, denn er ist selbst durch eine Reduktion auf den als widerspruchsvoll erwiesenen Begriff des Wirklichkeitsstückes gebildet.

Um diesen Widerspruch zu vermeiden, müssen wir also, wenn wir bei der Wirklichkeit bleiben wollen, an die Totalität der objektiven Wirklichkeit denken. Für das endliche Subjekt aber ist die objektive Wirklichkeit in ihrer Totalität eine nie erreichbare Aufgabe, eine Idee im Kantischen Sinne, „ein Problem ohne alle Auflösung“.[2]) Denken wir die objektive Wirklichkeit „an sich seiend“, d. h. diese Aufgabe einmal gelöst, für einen intellectus archetypus etwa, der diese vollendete und in sich geschlossene objektive Wirklichkeit intuitiv betrachtet, — wie müssen wir dann unsere primäre Wirklichkeitskausalität denken? Die Gesamtheit aller Wirklichkeitsurteile, deren Inbegriff die objektive Wirklichkeit bildet,[3]) ist gefällt. In ihrer Totalität liegt sie als eine geschlossene, in sich ruhende Allheit vor uns: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind aufgehoben, sie bilden ein ununterbrochenes vollständig geschlossenes beharrliches Ganzes. Die Zeit selbst verliert hier jeden Sinn. Zeit und Raum fallen zusammen, nur eine gewissermassen undifferenzierte Form der Anschauung bleibt übrig. Dementsprechend verliert auch die Kausalität ihren besonderen Sinn, der sie von der Substanzialität z. B. unterscheidet. Als ein unendliches allumfassendes Ding erscheint uns diese metaphysisch vollendet gedachte Wirklichkeit, die kausale Notwendigkeit der zeitlichen Folge wird zu einem beharrlichen notwendigen Zusammensein, die miteinander notwendig verknüpften Dinge werden zu Eigenschaften des beharrlichen Alls, das diese in ihrer Idealität

1) Denken wir nur an das Sandkörnchen Fichtes, s. oben Abschn. V.

2) s. Gegenstand der Erkenntnis, S. 202.

3) Vgl. oben S. 15 und 64 f.

erreichte Wirklichkeit darstellt. In dieser vollendet gedachten objektiven Wirklichkeit gibt es keine Kausalität und Substanzialität mehr, nur eine blosse undifferenzierte Notwendigkeit bleibt als Prinzip ihrer Synthese übrig,[1]) und eine einzige Form der Anschauung, welche die beiden spezifizierten Formen des Raumes und der Zeit umfasst. — Nur in dieser vollendet gedachten Wirklichkeit kann auch der Zufall als ganz aufgelöst betrachtet werden. Sie ist das Reich der absoluten Notwendigkeit, wo Nichts zufällig, wo Alles bestimmt ist.[2])

Wenn wir also den Begriff der primären Kausalität konsequent durchdenken und den Widerspruch, der in ihm verborgen ist, lösen, — so zerstören wir den Begriff der Kausalität selbst, die Kausalität wird in ihrer Besonderheit aufgehoben, sie schlägt in einen anderen umfassenderen Begriff der Notwendigkeit um.

VII. Die primäre Kausalität als regulatives Prinzip.

Wenn wir die gewonnenen Ergebnisse richtig bewerten wollen, so müssen wir uns über die Methode klar werden, welche wir oben benutzt haben. Der Begriff des Wirklichkeitsstückes, mit dessen Hilfe wir die primäre Kausalität definiert haben, führte uns zum Begriffe der Totalität der Wirklichkeit. Indem wir aber unseren Begriff der primären Kausalität auf die Totalität der Wirklichkeit angewandt haben, haben wir ihn zugleich in seiner Besonderheit aufgehoben. Die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die Totalität der Wirklichkeit führte uns also zur Zerstörung des Begriffs der Kausalität selbst. Worin müssen wir den Grund dieses Widerspruches sehen?

Wir dürfen nicht vergessen, dass das, was wir oben getrieben haben, eine grobe Metaphysik war. Den Formbegriff, welcher nur für „die Erfahrung" gelten kann, haben wir auf die Totalität der Wirklichkeit, welche kein „Objekt der Erfahrung" ist, angewandt. Die Wirklichkeit, welche nur eine unauflösliche Idee ist, haben wir als vollendet, „an sich seiend" gedacht. Wir haben den Formbegriff vom Inhalte getrennt und diesen Inhalt selbst geschlossen, überwunden, der Form analog gedacht, wir haben ihn also im letzten Grunde ausgeschaltet und durch den Formbegriff ersetzt, oder genauer gesagt, wir haben die Form selbst

1) Vgl. Sigwart, Logik, B. II², S. 173.

2) Vgl. Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 58.

zu einem Sein, zur Wirklichkeit hypostasiert. Ein solches metaphysisches Verfahren kann aber sehr nützlich sein, wenn wir über seinen metaphysischen Charakter uns klar sind. Durch Widersprüche selbst, zu denen es notwendig führt, zeigt dieses Verfahren die Unmöglichkeit der Anwendung eines Formbegriffs auf die Totalität des Inhaltes, es zeigt vielleicht am klarsten, dass der betreffende Formbegriff kein ihm entsprechendes Objekt hat, das er konstituiert, dass er blos ein regulatives Prinzip ist.

Nicht umsonst haben wir hier den berühmten Kantischen Terminus erwähnt. Denn die Methode, welche wir hier als eine „bewusst metaphysische" bezeichneten, ist die Methode der Kantischen transzendentalen Dialektik. In der ganzen transzendentalen Dialektik — besonders in den Antinomien — hat Kant eine bewusste Metaphysik getrieben. Nur durch eine reduktio ad absurdum, in der die Metaphysik sozusagen sich an sich selbst rächt, kann der Begriff des Regulativen selbst klar gelegt werden. Man kann ihn durch seinen Missbrauch verständlich machen. Er ist das Minimum, welches wir voraussetzen müssen, und dieses Minimum kann man nur durch die negative Instanz, durch die Ablehnung des Maximums bestimmen. Um von irgend einem Prinzipe beweisen zu können, dass dieses Prinzip ein regulatives Prinzip ist, gibt es eigentlich nur einen Weg: zu zeigen, dass es nicht als konstitutiv gebraucht werden kann, dass es nur regulativ ist. — So hat Kant in der Dialektik, nachdem er die Unmöglichkeit des konstitutiven Gebrauches der Ideen dargelegt hat, ihnen einen regulativen Gebrauch zugeschrieben und gezeigt, dass nur dann, wenn wir bei diesem Minimum stehen bleiben, wir die notwendigen Widersprüche vermeiden können. Im Gegensatz zu Konstitutiv bedeutet Regulativ eben nur das Minimum der Transzendentalität, so dass es darüber hinaus keine transzendentalen Prinzipien mehr, sondern blosse „ökonomische Handgriffe der Vernunft" gibt.[1]) Wenn die konstitutiven Prinzipien objektiv notwendige Gesetze über Objekte sind, so besitzen die regulativen Prinzipien nur eine subjektive Notwendigkeit.

So sind die Ideen blos Begriffe einer Aufgabe, eines „Problems ohne alle Auflösung", das nie aufgelöst werden kann und doch immer eine Auflösung verlangt. Diese Aufgabe für gelöst halten, heisst diesen Begriff missbrauchen, ihm eine konstitutive objektive

---

1) Vgl. unten Abschn. II des 3. Kapitels.

Bedeutung zuschreiben, und dadurch entspringt der metaphysische Schein, der keinen Anspruch auf allgemeine Geltung erheben kann. Denn es gibt nur einen berechtigten Gebrauch der Ideen: nämlich wenn man in ihnen blos regulative Prinzipien sieht, d. h. solche, die über Objekte nichts aussagen und nur als Wegweiser dienen, uns den Weg zu zeigen, wie wir die Objekte wissenschaftlich behandeln, die Richtung, in welcher wir sie anordnen sollen. Und weil die wissenschaftliche Arbeit kein bestimmtes Ende kennt, sondern immer nur einen unendlichen Fortschritt bedeutet, so sind die Ideen eben Begriffe von einer Totalität der Erfahrung, welcher die wissenschaftliche Forschung sich immer annähern soll, und welche sie nie erreichen kann. Insofern sind die Ideen blosse Regeln unserer Betrachtung der Objekte und nicht Gesetze, die über die Beschaffenheit der Objekte selbst etwas aussagen. Sie sind subjektiv, und sie verkünden ein blosses Sollen, das notwendig und also transzendent ist. Und zugleich begrenzen sie das Gebiet unserer spekulativen Vernunft: das Sollen ist das letzte Wort in diesem Gebiete — weiter beginnt schon die Metaphysik.

Die subjektive Notwendigkeit der Ideen erklärt auch genauer die subjektive Notwendigkeit der Metaphysik, deren Unmöglichkeit eigentlich schon in der transzendentalen Ästhetik und Analytik dargetan ist. Durch diesen Begriff wird der Jahrhunderte dauernde Irrtum „im Archive der menschlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niedergelegt".[1]) — So wird die „bewusste Metaphysik" der transzendentalen Dialektik die sicherste Methode zur Überwindung jeder unbewussten metaphysischen Spekulation.

Ganz dasselbe gilt auch für unseren Begriff der primären Kausalität. Wenn er metaphysisch hypostasiert wird, so führt auch er, wie wir gesehen haben, zu einem unauflöslichen Widerspruch, er führt zur Aufhebung des Begriffs der Kausalität selbst. Nur in dem Falle also, dass wir jede metaphysische Hypostasierung ablehnen, behält der Begriff der primären Kausalität seinen guten Sinn. Insofern ist er auch nur als ein regulatives Prinzip aufzufassen, das der wissenschaftlichen Betrachtung der Welt aufgegeben ist, und dessen Erreichung für uns unmöglich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt auch der Widerspruch, der in diesem Prinzip steckt, seine logische Berechtigung.

1) Kr. d. r. V. B. S. 732.

Dies können wir als Ergebnis unserer ganzen Untersuchung aufstellen. Die primäre Kausalität, die wir als Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke definiert haben, ist nur als ein regulatives Prinzip aufzufassen. Der Versuch, diesem Begriffe durch eine metaphysische Hypostasierung eine konkrete Bedeutung unterzuschieben, muss notwendig scheitern. Wie jede Metaphysik rächt er sich an sich selbst, indem er zu einer völligen Aufhebung des betreffenden Begriffs führt.[1]) — Wir können dieses unser Ergebnis noch präzisieren, wenn wir an die Tabelle denken, welche unsere Problemstellung veranschaulichen sollte.[2]) Wenn der Form der Gesetzmässigkeit ein „Objekt" als Natur- oder Kausalgesetz und der Form der historischen Kausalität „der historische Kausalzusammenhang" entspricht, so hat die Form der primären Kausalität kein ihr entsprechendes „Objekt". Der „primäre Wirklichkeitskausalzusammenhang", den wir zur Verdeutlichung des Problems in der Reihe der Seinsbegriffe als einen problematischen Begriff zunächst aufgestellt haben, erweist sich jetzt als ein unerreichbares Gebilde, als Begriff einer Aufgabe, eines „Problems ohne alle Auflösung". Weil die Forderung, dieses Problem zu lösen, der Idee eine konstitutive Bedeutung zuschreiben heisst, so fällt dieser Begriff des primären Kausalzusammenhanges, als ein regulatives Prinzip, als Wegweiser für die wissenschaftliche Arbeit mit dem Formbegriffe der primären Kausalität, d. h. mit dem Prinzip der Kausalität zusammen. Oder, um genauer zu reden, man kann in der primären Kausalität nur einen Formbegriff sehen; wenn wir daneben noch einen besonderen Seinsbegriff annehmen, so hypostasieren wir das regulative Prinzip zu einem konstitutiven,[3]) so treiben wir Metaphysik.

In diesen Zusammenhang lässt sich auch der Begriff des Zufalls einordnen. Wenn wir die objektive Wirklichkeit vollendet denken, so ist in ihr kein Zufall denkbar: sie bedeutet absolute Herrschaft der Kausalität. Ist aber das Prinzip der Kausalität blos als regulatives Prinzip aufzufassen, so wird auch die Aus-

---

1) Die Auffassung der Kausalität als eines regulativen Prinzips (mit Rücksicht auf Kant) ist bei Simmel angedeutet. s. Simmel, Kant², S. 152 f.

2) Vgl. S. 61.

3) Den Terminus „konstitutiv" gebrauchen wir hier im Kantischen Sinne (im Gegens. zu „regulativ").

schaltung des Zufallsbegriffs zu einem regulativen Prinzip der Wissenschaft.[1]) Das Aufsteigen zu einer höheren Weltkonstellation zwecks der Erklärung einer zufälligen Tatsache und mithin der Beseitigung des Zufalls ist mit dem Aufsteigen zur primären Kausalität identisch. Beides ist unerreichbar. Und beides ist doch als notwendiges obwohl unlösbares Problem dem wissenschaftlichen Bewusstsein aufgegeben.

Kann man aber die Kategorie der Kausalität als eine Idee bezeichnen, wie wir es getan haben? Unserer Problemstellung gemäss soll doch die Kausalität als eine Form definiert werden. Und setzt nicht der Begriff der Idee gerade den Begriff des Inhaltes voraus? Die Idee entsteht doch dann, wenn wir die reinen Verstandesbegriffe auf die Totalität „der Anschauung", d. h. des Inhaltes anwenden. — Im Schlusskapitel unserer Untersuchung kommen wir auf das Verhältnis der Kategorie zur Idee genauer zu sprechen. Was aber das Verhältnis der Form der Kausalität zum Inhalte betrifft, so müssen wir Folgendes sagen. Wir können gewiss den Begriff einer „reinen Form" denken, die von jedem Inhalte losgelöst ist. Kann aber die primäre Kausalität eine solche reine Form sein? Wir haben gesehen, dass ihr Begriff nur durch den Begriff eines Wirklichkeitsstückes zu bestimmen ist. Kann dieser letzte Begriff ohne den Begriff des Inhaltes auch nur gedacht werden? Wie wir gezeigt haben, hebt der blosse Gedanke an eine vollständige Beherrschung des Inhaltes durch die Form, im Falle der hypostasierten Wirklichkeit, den Begriff der Kausalität auf und verwandelt ihn in den Begriff einer blossen Notwendigkeit. Der Begriff des Inhaltes kann also nicht von dem der Kausalität losgelöst werden. Durch ihn kommt überhaupt die Kausalität zustande, er ist es, der die reine Form der Notwendigkeit in die besonderen Formen der Kausalität und der Dinghaftigkeit erst spezifiziert. Nur diese erste reine Form der Notwendigkeit überhaupt ist ohne jeden Widerspruch zu denken, sie allein bleibt auch übrig, wenn wir die objektive Wirklichkeit vollendet vorstellen. Die Spezifikation der Formen kommt aber vom Inhalte, die Kausalität und die Dinghaftigkeit entstehen erst dann, wenn wir sie auf die Inhaltsformen des Raumes und der Zeit anwenden. Die Kausalität ist doch auch die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge. Dann aber sind sie nur als unlösbare Aufgaben, als regulative Prinzipien zu denken, denn,

1) Vgl. Windelband, ibid.

wenn wir sie einmal vollendet denken, so verschwindet der besiegte Inhalt, und mit ihm verlieren auch beide Inhaltsformen: Raum und Zeit ihren Sinn und ihre Bedeutung. Aus diesem Grunde können wir doch sagen, dass die Form der primären Kausalität eine nie erreichbare Aufgabe, eine Idee, ein regulatives Prinzip ist. Gewiss ist es das Inhaltliche an ihr, was ihre Idealität ausmacht, aber dieses Inhaltliche ist eben das, was die spezifische Form der Kausalität erst hervorbringt.

Wir können hier nicht die weitere naheliegende Frage aufrollen: wie verhalten sich alle diese erwähnten logischen Formen zueinander? Das zu untersuchen, gehört zu einem vollständigen System der Kategorien und führt weit über die Grenzen unserer spezielleren Fragestellung hinaus.

Auf ein ganz analoges Problem, das auch zur Beleuchtung unserer Frage beitragen kann, möchten wir jedoch hier ganz kurz hinweisen. Versuchen wir die scharfe Trennung zwischen den konstitutiven und methodologischen[1]) Formen, die wir hinsichtlich der Kategorie der Kausalität gemacht haben, in Bezug auf die Kategorie der Substanz ganz konsequent und bis zum Äussersten zu verfolgen. Versuchen wir also einen Dingbegriff von allen „begrifflichen" Überschichten loszulösen, um zur reinen Form der „anschaulichen" Wirklichkeit durchzudringen. Es ist klar, dass es sich hier um eine ganz analoge Herausschälung der konstitutiven Form der anschaulichen Wirklichkeit aus den methodologischen Formen der begrifflichen Bearbeitungswelt und zugleich auch um eine Zurückweisung aller Reste des Begriffsrealismus in diesem Gebiete handelt. Was müssen wir also als ein wirkliches Ding im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes, im Gegensatz zu den allgemeinen oder individuellen „Begriffen", die ja alle schon Produkte der Bearbeitung dieses „wirklichen Dinges" sind, bezeichnen? Wir können hier diese Frage nicht gründlich verfolgen. Wir möchten nur eine Möglichkeit der Lösung dieser Frage andeuten und die Konsequenzen, die aus dieser möglichen Lösung sich ergeben, uns vergegenwärtigen. Wenn wir unsere quasidogmatische Voraussetzung, dass die Wirklichkeit sich nie wiederholt, in ihrer ganzen Tiefe uns zum Bewusstsein bringen und dabei auch daran denken, dass im theoretischen Gebiete die Persönlichkeit

1) Hier wird der Terminus „konstitutiv" im Sinne Rickerts gebraucht (im Gegens. zu „methodologisch"), s. S. 9.

sogar als ein individueller **Begriff** von uns aufgefasst wird,[1]) — so müssen wir schliesslich zu der Konsequenz gelangen, dass nur der momentane Zustand eines Dinges „wirklich" ist. Die Persönlichkeit selbst, sofern sie theoretisch aufgefasst wird, ist Produkt der Abstraktion, einer Verarbeitung der Wirklichkeit, sie ist sogar, wie es Rickert ausführt, etwas Relativ-historisches, das Absoluthistorische und einzig Wirkliche ist die Persönlichkeit in diesem oder jenem Augenblicke. Wenn die Persönlichkeit, dieses Palladium des unmittelbaren Wirklichkeitsgefühls, entwirklicht wird, — wie müssen wir uns dann alle anderen „Dinge" denken? Es ist klar, dass diese mit der Vertreibung jedes Unmittelbaren, Gefühlsmässigen aus der wissenschaftlichen Welt verbundene und insofern vielleicht auch positivistische Tendenz zur notwendigen Annahme führt, dass ein wirkliches Ding ein Ding-Augenblick ist.[2]) Insofern kann man analog der Definition der primären Kausalität auch die Dinghaftigkeit als eine blosse Notwendigkeit im Raume bezeichnen.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Wenn wirkliche Dinge nur Dingaugenblicke sind, so scheint zunächst die Veränderung in der Wirklichkeit ganz ausgeschlossen zu sein. Jede Veränderung setzt eine Einheit im Nacheinander voraus. Um von einer Veränderung reden zu können, müssen wir etwas, was sich verändert, annehmen, und dieses Etwas muss trotz seinem Anderssein in verschiedenen Zeiten eine gewisse Beharrlichkeit besitzen. Der alte Substanzbegriff sollte eben dieses Problem lösen, er sollte das fixieren, was dem ewigen Wechsel der Erscheinungen untersteht. Wir wissen aber, dass diese Lösung des Problems auf einer metaphysischen Hypostasierung der Begriffe zu Wirklichkeiten beruhte. Das „wirkliche Ding" als Dingaugenblick verändert sich nicht. Wenn wir von einer Veränderung reden wollen, so müssen wir schon einen **Begriff** bilden. Indem wir also auch von Seiten der Kategorie der Substanz zur wahren Wirklichkeit

1) Vgl. oben S. 37.

2) Diese Folgerung ist die notwendige Konsequenz der „positivistischen Tendenz" des transzendentalen Empirismus: wirklich ist nur „Empfindung", auch schon nach **Kants** Bestimmung: „die Apprehension vermittelst der Empfindung erfüllt nur einen Augenblick" (Kr. d. r. V. B. S. 209). Was den Begriff der Persönlichkeit als einen individuellen **Begriff** betrifft, so bedeutet er wieder eine Übertragung des positivistischen Begriffs des Ichs, als einer „praktischen, relativ-konstanten Einheit", wie ihn etwa **Avenarius** und **Mach** bestimmt haben, ins Transzendentale. Vgl. oben S. 6, 8 f.

durchdringen, wird die Veränderung und zugleich auch die Kausalität wieder aufgehoben. Die Kausalität verliert in der reinen Wirklichkeit ihren Sinn, aber zugleich wird auch der Substanzbegriff selbst seines Sinnes beraubt, weil wir ihn gerade um des Beharrlichen in der Veränderung willen gebildet haben. So fallen auch von dieser Seite betrachtet beide Begriffe: der der Substanz und der der Kausalität zusammen, wenn wir die Wirklichkeit als „erreicht" denken. Und insofern ist auch die primäre Kategorie der Substanz nur als regulatives Prinzip aufzufassen, weil ihre „Erreichung" zugleich ihre Aufhebung bedeutet.[1])

Wir können uns hier mit dem gewonnenen Ergebnis begnügen. Die „objektive Wirklichkeit" ist eine Idee, sie ist ein Knotenpunkt, an dem alle regulativen Prinzipien zusammenlaufen und gewissermassen sich selbst verlieren. Die primäre Kausalität ist eben ein solches regulatives Prinzip, und von dieser Seite aus müssen wir auch ihr Wesen als das eines regulativen Prinzips zu begreifen versuchen. Wenn wir die Wirklichkeit vollendet denken, wird, wie wir gesehen haben, die Kausalität zur Substanzialität, oder besser gesagt, fallen diese beiden zusammen, um in die höchste Form der Notwendigkeit sich aufzulösen. Diese Vereinigung beider Formen, die wir eben ganz metaphysisch gedacht hatten, müssen wir auch als regulatives Prinzip auffassen, das nie erreichbar ist, und das nur den Weg zeigt, wie die Wissenschaften verfahren müssen, als eine Forderung, welche von den Wissenschaften immer erfüllt werden soll. Aus diesem Grunde verstehen wir auch, warum von dem Begriff der Kausalität der Begriff einer Substanz unabtrennbar ist, warum die Kausalität immer auf die Substanzen angewendet werden muss, wie auch diese Substanzen methodologisch

1) Für die Dingbegriffe könnte man auch eine entsprechende Tabelle aufstellen, analog der Tabelle der Kausalitätsbegriffe (vgl. S. 61).

	Formbegriffe:	Seinsbegriffe:	
Die methodologischen Formen.	1. Die Form der Substanz.	I. Allgemeiner Gattungsbegriff.	Die wissenschaftlichen „Begriffe".
	2. Die Form der individuellen Begriffe.	II. Individueller Begriff d. Geschichte.	
Die konstitutive Form.	3. Form der primären Dinghaftigkeit.	III.	

Wie aus dem Texte erhellt, entspricht dem (3) Formbegriff, da dieser nur ein regulatives Prinzip ist, kein „Objekt" auf der Seite der Seinsbegriffe. — In den „Analogien" hat Kant eigentlich den (1) Formbegriff dargelegt. s. unten Abschn. X.

umgebildet werden mögen. Für eine vollständige Theorie der Kausalität würde es eine notwendige und interessante Aufgabe sein, diese Substanzialisierung der Kausalität, die als Postulat für die Wissenschaften aus dem Begriffe der primären Kausalit sich ergibt, durch alle besonderen methodologischen Formen der Kausalität zu verfolgen. Es ist auch klar, dass eine geschlossene Theorie der Kausalität ohne die Klärung der methodologischen Substanzialbegriffe unmöglich ist. Hier können wir nur wieder an die oben gebrauchten Beispiele von Tag und Nacht und von Speise und Tod erinnern.[1]) Damals, bei der Bestimmung der primären Kausalität, galt es, diese Beispiele als Instanzen gegen unseren Begriff der primären Kausalität zu entwaffnen. Es genügte deshalb, den begrifflichen Charakter dieser angeblichen Ursache hervorzuheben, unter der Andeutung, dass in einem Falle — bei dem Beispiele von der Speise und dem Tode — die betreffenden Begriffe auch weiteren Forderungen der methodologischen Bearbeitung entsprechen, in anderem aber — bei dem Beispiele von Tag und Nacht — nicht. Jetzt aber können wir auch diesen weiteren Grund angeben. Tag und Nacht sind keine Substanzbegriffe. Im anderen Beispiele dagegen haben wir eine Relation zwischen Substanzen, und das gestattet eben, ein kausales Verhältnis zwischen ihnen anzunehmen. Gewiss ist diese Forderung der Substanzialisierung nur eine notwendige und nicht die ausreichende Bedingung eines methodologischen Kausalverhältnisses. Um ein kausales Verhältnis zu sein, muss auch dieses zweite anerkannte Beispiel noch weiteren Bedingungen genügen, die aus der betreffenden besonderen Form der methodologischen Kausalität ausfliessen. Hier aber haben wir keinen Grund, diese Frage weiter zu verfolgen.

Was hier dagegen noch einer besonderen Erwähnung bedarf, ist der angeblich metaphysische Charakter unserer ganzen Konstruktion. In der Tat, der Vergleich mit dem Monismus Spinozas, dessen ens realissimum auch eine allumfassende Substanz ist, so dass alle einzelnen Glieder der gewöhnlichen Kausalverhältnisse notwendige Modi dieser einheitlichen Substanz bilden, drängt sich fast von selbst auf. Und um so mehr scheint dieser Vergleich berechtigt zu sein, als auch Rickerts Begriff der objektiven Wirklichkeit, den wir hier benutzt haben, dem Gegensatze des Physisch-Psychischen gegenüber vollständig indifferent bleiben soll. Ist

1) s. oben Abschn. IV.

doch auch die Substanz Spinozas sowohl psychisch als auch physisch gedacht! Wir werden hier diesen Vergleich etwas näher verfolgen, weil er nicht nur vollständig berechtigt ist, sondern auch zur Klarlegung unseres erkenntnistheoretischen Monismus im Gegensatz zum metaphysischen Monismus Spinozas sehr viel beitragen kann.

Denn auch wir vertreten hier gewiss eine Art des Monismus, einen Wirklichkeitsmonismus, wie wir es schon einmal ausgeführt haben.[1]) Wie unterscheidet sich dieser Wirklichkeitsmonismus von dem begrifflich-realistischen Monismus Spinozas? Spinoza hypostasierte die Begriffe einer Art der wissenschaftlichen Begriffsbildung, nämlich der naturwissenschaftlichen, zu Wirklichkeiten, deshalb trug sein Monismus den Charakter der Exklusivität, d. h. sein System des naturwissenschaftlichen Dogmatismus schloss alle anderen Möglichkeiten der wissenschaftlichen Begriffsbildung von vornherein aus. Seinerzeit bedeutete dieser naturalistische Monismus eine siegreiche und freiheitliche Proklamation der triumphierenden Naturwissenschaft.[2]) Später aber wurde er aus diesem klaren und freudigen Freiheitstraum der Menschheit zu einem starren und fesselnden Gespenst, das durch die Proklamation seiner Alleinherrschaft die Entwicklung anderer Wissenschaften gewaltsam hemmte. Die Reste dieses naturalistischen Monismus sind nicht nur, wie wir gesehen haben, bei dem „Vorkantianer" Mill zu finden, sondern auch bei Kant selbst, dessen Begriff des wissenschaftlichen Materials, die Erfahrung, als schon nach einer bestimmten Richtung begrifflich bearbeitetes Material sich erweist, das durch besondere naturwissenschaftliche Formen konstituiert ist.[3])

Für den Wirklichkeitsmonismus ist diese Einheit der wissenschaftlichen Methode für immer verloren. Aus der begrifflichen Welt der Natur ist sie in die unerkennbare Wirklichkeit zurückgeschoben, und ihre Bedeutung ist jetzt nur die eines regulativen Prinzips. Sie ist nur das gemeinsame Ziel aller Wissenschaften, die gemeinsame unauflösliche Aufgabe, an der alle Wissenschaften arbeiten sollen. Der Monismus ist in die Wirklichkeit verjagt und auf solche Weise unschädlich geworden, sein hemmender Einfluss beseitigt. Im vorigen Abschnitte dieses Kapitels haben wir schon ausgeführt, was für eine Bedeutung dieser Wirklichkeitsmonismus

---

1) S. oben Abschn. V.

2) So fasst ihn auch Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, §§ 30—32.

3) S. oben Einleitung, vgl. Rickert, Gegenstand, S. 208 ff.

für das Kausalproblem hat. Es gibt keine einheitliche Kausalität für die begriffliche Welt der Wissenschaft. Jede Wissenschaft arbeitet mit ihrem besonderen Kausalbegriff. Die einheitliche Kausalität — es ist die Kausalität der unerkennbaren anschaulichen Wirklichkeit, haben wir damals gesagt. Jetzt können wir noch weiter gehen. Diese einheitliche Kausalität ist nur das gemeinsame regulative Prinzip für alle Arten der wissenschaftlichen Kausalbetrachtung. Ihre Gemeinsamkeit bedeutet ein Weder-Noch aller Gegensätze, weil sie die gemeinsame Voraussetzung der spezielleren und erst in ihrer Besonderheit einander entgegengesetzten Formen ist. In diesem Sinne ist die erkenntnistheoretische Wirklichkeit weder physisch noch psychisch, weder allgemein noch individuell (im eigentlichen Sinne des Wortes).[1] Im Gegensatz dazu behauptet der metaphysische Monismus das Sowohl als Auch aller Gegensätze: die Substanz Spinozas ist sowohl psychisch als auch physisch gedacht, die Gottheit von Cusanus ist das Zusammenfallen aller Gegensätze, die coincidentia oppositorum. So erscheint uns das Sowohl als Auch der Metaphysik nur als die metaphysische Transponierung des erkenntnistheoretischen Weder-Noch: das metaphysische Maximum wird auch in diesem Falle in das erkenntnistheoretische Minimum verwandelt.[2])

Unsere erkenntnistheoretische Deduktion steigt also vom Begriffe der besonderen Kausalität zum Begriffe der primären Kausalität auf und weiter zum Begriffe der undifferenzierten Notwendigkeit überhaupt. Die metaphysische Deduktion erhebt sich dagegen vom Begriffe des „bedingten Geschehens“ zum Begriffe „des unbedingten Seins“, das an sich zufällig ist, oder, wie Spinoza es tut, zum Begriffe der causa sui, d. h. der in sich ruhenden Notwendigkeit.[3]) — Wenn der begrifflich-realistische Monismus die Begriffe zu Wirklichkeiten hypostasiert, so verwandelt dagegen der Wirklichkeitsmonismus die Wirklichkeit selbst zu einem Formbegriff, d. h. zu einem Wertzusammenhange. Insofern können wir auch den ersten als metaphysischen, den zweiten als erkenntnistheoretischen Monismus bezeichnen.

---

1) S. oben S. 84, Anm. 1.

2) Vgl. S. 92.

3) Vgl. Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 17 f., 19.

VIII. Die objektive Wirklichkeit als regulatives Prinzip.

Es fragt sich jetzt — und damit kommen wir zur letzten abschliessenden Frage unserer ganzen Untersuchung —, ob diese zu einem Wertzusammenhange aufgehobene Wirklichkeit vom erkenntnistheoretischen Standpunkte das zu leisten vermag, was der methodologische Begriff eines Materials der wissenschaftlichen Bearbeitung von ihr verlangt. — Wenn die objektive Wirklichkeit als Knotenpunkt aller letzten regulativen Prinzipien aufzufassen ist, kann man ihr dann noch eine methodologische Bedeutung beimessen? Wir werden hier nicht die terminologische Frage aufrollen, ob es zweckmässig ist, für diesen scharf gefassten Begriff den alten Namen zu gebrauchen. Die philosophischen Termini haben immer ein seltsames Geschick. Das Bedürfnis nach ihnen ist immer vorhanden, schon bevor das betreffende Problem, das sie zunächst einfach bezeichnen, gelöst ist. Und je nach dem, ob die Richtung, die der Lösungsversuch eingeschlagen hat, mehr oder weniger unerwartet ist, wird auch die Geschichte der Bedeutung dieses Terminus mehr oder weniger paradox sein.[1]) Wie das auch sein mag, sachlich steht doch fest, dass die anschauliche objektive Wirklichkeit, welche im Laufe unserer Untersuchung sich als das gemeinsame Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit herausgestellt hat, kaum auch als „erkenntnistheoretisches Äquivalent" für das Material der wissenschaftlichen Bearbeitung fungieren kann.[2]) Hierin besteht die Schwäche und zugleich auch die Stärke der gewonnenen Ergebnisse. Die Schwäche besteht darin, dass wir jetzt einen neuen Begriff des eigentlichen wissenschaftlichen Materials brauchen, das zwischen der anschaulichen objektiven Wirklichkeit und den eigentlich wissenschaftlichen Begriffen liegen soll. Insofern taucht das Erfahrungsproblem wiederum auf. Ohne dieses neue Problem näher zu berühren, können wir hier Folgendes sagen. Diese „Erfahrung", als gemeinsame Grundlage und Material der wissenschaftlichen Bearbeitung, muss im Gegensatz

---

1) Dasselbe trifft auch die Termini „Begriff" und „Anschauung". Vgl. S. 12 f.

2) So will diesen Begriff Rickert auffassen, der das ganze Problem der objektiven Wirklichkeit zuerst gestellt hat. s. Gegenstand der Erk., S. 188. Vgl. auch J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis, 1908. Im VII. Kapitel dieses Buches ist eine scharfe Analyse des Wirklichkeitsbegriffs gegeben, wo auch zwischen objektiver Wirklichkeit als Ziel und der objektiven Wirklichkeit als Material unterschieden wird.

zur objektiven Wirklichkeit durch die begrifflichen, d. h. methodologischen Formen konstituiert werden, und insofern steht sie der wissenschaftlichen Welt prinzipiell nicht entgegen. Sie unterscheidet sich von dieser letzteren nur graduell. Insofern steht sie auch dem Kantischen Begriff der Erfahrung viel näher, als der objektiven Wirklichkeit Rickerts und lehnt sich mehr an die „vorwissenschaftliche Begriffsbildung“ an.[1])

Die andere Frage ist es aber, ob wir einen einheitlichen Begriff der Erfahrung konstruieren können, die als gemeinsames Material für alle Wissenschaften fungieren könnte, oder ob das bei unserer antimonistischen Tendenz unmöglich ist. In dieser Hinsicht muss jedenfalls unser Begriff der Erfahrung dem Kantischen fern stehen, denn für Kant fiel die Erfahrung mit der Natur zusammen und war insofern schon nach einer bestimmten Richtung bearbeitet. Lassen sich aber innerhalb der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung solche Formen aufzeigen, welche, obwohl begriffliche, doch keine besonderen begrifflichen Formen sind und deshalb auch als allgemeine methodologische Formen gelten können, die das gesamte Material der wissenschaftlichen Bearbeitung konstituieren und insofern in allen Wissenschaften in gleicher Weise aufzufinden sind? Oder beginnt schon im Anfange der Reflexion überhaupt — sogar innerhalb der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung — diese unselige Zersplitterung und dies Auseinandergehen, das, wie wir gesehen haben, den Fluch und die Stärke jeder wissenschaftlichen Begriffsbildung ausmacht? Ohne diese Frage hier weiter zu verfolgen, können wir nur sagen, dass dem gesamten Charakter unserer Ergebnisse gemäss das Letztere uns viel wahrscheinlicher zu sein scheint.[2])

Wenn in der Aufrollung aller dieser schwierigen Fragen die Schwäche unserer Ergebnisse besteht, so macht andererseits der ausserwissenschaftliche Charakter der objektiven Wirklichkeit ihre Stärke aus, indem er die extreme Trennung der anschaulichen Wirklichkeit von der begrifflichen Welt der Wissenschaft gewissermassen sanctioniert. Die objektive Wirklichkeit ist von allem Spezifischem, das den Wissenschaftswert kennzeichnet, befreit, sie ist nur als das letzte unerreichbare Ziel der Wissenschaft und insofern als ihr regulatives Prinzip aufgefasst.

---

1) Vgl. Geschichtsphilosophie, S. 333.

2) Besonders wenn wir an den Begriff der „experimentellen Wirklichkeit“ denken. S. oben S. 21 f.

Unter diesem Gesichtspunkte scheint jetzt auch die Möglichkeit gegeben, diesen Begriff der objektiven Wirklichkeit als letztes Ziel auch in anderen Gebieten der Philosophie fruchtbar zu machen. Kann man nicht den Begriff der als Idee aufgefassten objektiven Wirklichkeit auch der philosophischen Behandlung der Ästhetik und Ethik zu Grunde legen? Und wenn also die Kausalität, als eine von den die objektive Wirklichkeit konstituierenden Formen, auch in der Ästhetik und Ethik einen Platz finden kann, — wie müssen wir dann die spezifisch ästhetischen und ethischen Kausalitäten uns denken? Wir sehen, dass auch in diesen Gebieten der Philosophie ganz analoge Probleme entstehen, die dem Problem der Erfahrung in der Methodologie genau entsprechen.

Von diesem Standpunkte aus müssen wir auch die beiden entgegengesetzten Tendenzen beurteilen, die die Lösung der oben skizzierten Probleme betreffen. Der einen Tendenz gemäss soll die objektive Wirklichkeit als erkenntnistheoretisches Äquivalent für das Material der wissenschaftlichen Verarbeitung zugleich auch gemeinsame Grundlage aller philosophischen Disziplinen sein. Die andere Tendenz will dagegen die Bedeutung des Begriffs der objektiven Wirklichkeit auf das logische Gebiet einschränken. „Die Leistung der objektiven Wirklichkeit, die darauf abzielt, der Wissenschaft eine sichere Materialgrundlage zu liefern, ist auch ihre einzigartige und ausschliessliche Bestimmung" — lesen wir in der Hoerthschen „Metakritik des transzendentalen Idealismus", wo diese Tendenz am schärfsten vertreten ist.[1]) Indem unsere Auffassung der objektiven Wirklichkeit als einer nie erreichbaren Idee ihren Begriff von dem eines Materials für die wissenschaftliche Bearbeitung ganz scharf abtrennt, hebt sie diese ganze Fragestellung auf. Die Hoerthschen Angriffe berühren nicht den Begriff der objektiven Wirklichkeit, wohl aber gelten sie hinsichtlich des Begriffs eines empirischen Materials.

So gewinnt der Begriff der objektiven Wirklichkeit eine zentrale Bedeutung in der Philosophie. Als Knotenpunkt aller regulativen Prinzipien ist er der reinste und vollkommenste Ausdruck für den Begriff der absoluten Notwendigkeit, in welchen Begriff schliesslich alle „primären" regulativen Prinzipien einmünden. Der Begriff der objektiven Wirklichkeit als der absoluten Notwendigkeit erweist sich eben als der letzte Begriff, auf welchen

1) Hoerth, Zur Problematik der Wirklichkeit, 1906, S. 36.

alles Problematische der letzten Erkenntnisformen reduziert wird. Wie die primäre Kausalität den Widerspruch beider spezielleren Formen (der Gesetzmässigkeit und der historischen Kausalität) aufhob, um das Problematische an ihnen zu einem einheitlichen Problem zu konzentrieren, so hebt auch der Begriff der objektiven Wirklichkeit den Widerspruch im Begriffe der primären Kausalität auf und vereinigt in sich zugleich beide ihm „untergeordneten“ Begriffe der primären Kausalität und der primären Dinghaftigkeit.[1]) Wir können jetzt die oben[2]) aufgeworfene Frage beantworten. Wie die Zurückführung auf den Begriff der primären Kausalität die Problemstellung verallgemeinerte und zugleich vereinfachte, so wird auch durch den Begriff der objektiven Wirklichkeit unsere Problemstellung verallgemeinert. So gelangen wir zur Einsicht, dass nur in einem System der Philosophie die letzte „Lösung“ des Kausalproblems gegeben werden kann. Das, was wir hier allein anstreben können, ist die Zurückführung verschiedener Kausalbegriffe auf einen einzigen letzten Kausalbegriff und ihre systematische Anordnung. Wenn es uns dann weiter gelingt, durch eine fortgesetzte Zurückführung auch über diesen letzten Kausalbegriff hinauszugehen und das ganze Kausalproblem in einen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen, — so haben wir das Kausalproblem „gelöst“. Denn dieses allgemeinere Problem, auf welches uns das Kausalproblem zurückzuführen gelungen ist, ist eben kein kausales Problem mehr. — Und in der Tat, der Begriff der objektiven Wirklichkeit, wie wir ihn gefasst haben, übersteigt schon die Grenzen unserer Problemstellung, welche wir zunächst rein erkenntnistheoretisch gedacht haben. Wir haben schon gesehen, wie der im Sinne des regulativen Prinzips gefasste Begriff der objektiven Wirklichkeit unsere Problemstellung verallgemeinert, wie er sogar gestattet, unser Problem vom rein erkenntnistheoretischen Boden auf das ästhetische und ethische Gebiet auszudehnen. Wir werden jetzt in Kurzem diese Möglichkeiten skizzieren. Dabei wird nicht nur die Fruchtbarkeit unseres Begriffs der primären Kausalität erwiesen, sondern auch

---

1) Diese Ergebnisse kann man folgenderweise veranschaulichen:

Gesetzmässigkeit   Histor. Kaus.   Allg. Gattungsbegriff   Indiv. hist. Begriff
\ / \ /
Primäre Kausalität   Primäre Substanzialität
\ /
Objektive Wirklichkeit-Notwendigkeit.

2) Abschn. VI im Anfang.

eine neue Beleuchtung dieses Begriffs erzielt, so dass wir ihn schärfer und präziser fassen und gegen andere verwandte Begriffe abgrenzen werden.

IX. Der Kausalitätsbegriff ausserhalb des theoretischen Gebietes. (Exkurs.)

A. Ästhetik.

Wenn im theoretischen Gebiete der Begriff der objektiven Wirklichkeit, als der der absoluten Notwendigkeit, eine regulative Bedeutung hat, da er nur die Idee einer Aufgabe, welche für das theoretische Bewusstsein unlösbar ist, ausdrückt, so spielt er in der Ästhetik dagegen eine mehr konstitutive Rolle. Im Gebiete der Erkenntnistheorie, haben wir gesehen, kommt diesem Begriffe eine abschliessende Funktion zu, er ist der letzte Begriff, auf welchen alle anderen reduziert sind, und zugleich auch der Begriff, der eben, weil er das theoretische Gebiet umgrenzt, über dieses Gebiet selbst schon hinausweist. In der Ästhetik dagegen steht dieser Begriff am Anfange, von ihm geht die ästhetische Reflexion aus.

Um das klar zu legen, denken wir wieder an unseren hypostasierten Begriff der objektiven Wirklichkeit und zugleich auch an die 4 Kantischen Momente des Schönen, welche in der Analytik des Schönen[1]) entwickelt sind. Der intellectus archetypus, der die Totalität der Wirklichkeit in ihrer Vollendung auffasst, braucht keine Begriffe, um die unendliche Mannigfaltigkeit der an sich anschaulichen objektiven Wirklichkeit zu überwinden. Die Anschaulichkeit, die Begriffslosigkeit kennzeichnet sein intuitives Betrachten der objektiven Wirklichkeit. Es ist weiter eine sehr oft wiederholte Behauptung, dass die Allweisheit jede Möglichkeit des praktischen Verhaltens ausschliesst. Die Propheten, die, wie Kalchas die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit kennen, können kein praktisches Verhalten zu den Objekten ihres Wissens annehmen, sie sind selbst an der Existenz dieser Objekte garnicht mehr interessiert. Alles das gilt auch für unseren vollkommensten Verstand, der die anschauliche Wirklichkeit intuitiv betrachtet. Er kennt überhaupt keine Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, weil ihm die ganze objektive Wirklichkeit in ihrer

1) Kr. d. Urteilskraft, 1. Abschn., 1. Buch.

räumlichen und zeitlichen Totalität, als ein unbedingtes Ganzes, gegenübersteht. Er hat garnichts mehr zu tun, sein Wissen ist eine von jedem Streben und Treiben, von jedem Wunsche losgelöste Betrachtung, ein freies Spiel der Kräfte. Die Interesselosigkeit kennzeichnet sein ruhevolles Betrachten der objektiven Wirklichkeit. Die Totalität, die Selbstgenügsamkeit der objektiven Wirklichkeit, welche unser intellectus-archetypus in ihrer ganzen unendlichen Mannigfaltigkeit anschaut, gibt ihr den Charakter der formalen Zweckmässigkeit. Jeder der unendlichen Teile der objektiven Wirklichkeit ist für ihn durch sein Verhältnis zu ihrer Totalität vollständig bestimmt, durch ihn bedingt — und doch ist dieses Ganze, als solches, ein Unbedingtes. Wenn wir noch die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die aus dem Begriffe der objektiven Wirklichkeit selbst folgen, addieren, so bekommen wir alle 4 Momente, die nach Kant das ästhetische Anschauen charakterisieren. In diesem Falle — für den intellectus-archetypus, der die objektive Wirklichkeit betrachtet — fällt das höchste Wissen und das ästhetische Anschauen zusammen. Die objektive Wirklichkeit ist für ihn die grösste Wissenschaft sowohl als auch das schönste Kunstwerk.

Wenn wir von der „bewusstmetaphysischen“ Form dieser Ausführungen absehen, so können wir sagen, dass das regulative Prinzip für die Wissenschaft, das im theoretischen Gebiete kein ihm entsprechendes „Objekt“ hat (wenn wir die metaphysische Hypostasierung ablehnen), in der Ästhetik zu einem konstitutiven wird, dessen „Objekt“ jedes Kunstwerk ist.[1] Der regulative Charakter des Begriffs der objektiven Wirklichkeit im theoretischen Gebiete bedeutet nur, dass ein ewiges Treiben und ruheloses Streben die wissenschaftliche Erkenntnis kennzeichnet. Jedes wissenschaftliche Gebilde weist immer über sich weit hinaus, es ist nur ein Glied eines aufgegeben unendlichen Zusammenhanges, nur als solches hat es einen Sinn. — Ganz im Gegensatz dazu ist die ästhetische Anschauung harmonisch, ruhevoll und interesselos. Jedes Kunstwerk ist ein zweckmässiges, sich selbstgenügendes Ganzes, das, als solches, keines besonderen Zweckes bedarf, dessen Wert vielmehr in ihm selbst ruht; es ist eine kleine geschlossene Welt in sich, nie weist es über sich hinaus. Gewissermassen bedeutet es das Bild des Weltalls, es ist ein *μικροκόσμος*.

---

1) Vgl. L. Kühn, Das Problem der ästhetischen Autonomie, 1908. I. Teil, 3. Abschnitt.

Von diesen Eigentümlichkeiten des Ästhetischen müssen wir ausgehen, um das Wesen der ästhetischen Kausalität zu verstehen. Dass die Kategorie der Kausalität eine Anwendung im ästhetischen Gebiete finden kann, haben wir schon gesehen. Es ist auch nicht schwer, zu zeigen, dass die Kausalität eine notwendige Voraussetzung der meisten Kunstwerke ist. Die Schlussituation z. B. eines Dramas soll hier als notwendige Folge der Anfangslage entwickelt werden. Die Willkür des deus ex machina zerstört die ästhetische Wirkung. Der Zufall, der das kausale Band innerhalb eines Kunstwerkes durchbricht, wirkt immer höchst unästhetisch.[1]) Man könnte auch in anderen Kunstgebieten die Anwendung der Kausalität nachweisen: denken wir nur an die epische Dichtung, ja sogar an die Malerei mit ihrer sog. „Stimmung". Wir können hier nicht diese Frage genauer untersuchen. Doch auf ein Problem, das nicht nur in der Ästhetik von Bedeutung ist, möchten wir hier hinweisen.

Wenn die deus ex machina wegen ihrer allgemein anerkannten höchst unästhetischen Wirkung nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen können, nach welcher die Kausalität eine grosse Rolle in der dramatischen Kunst spielt, — so scheint ein anderes Moment, das mit der Kunst jeder Art aufs engste verknüpft ist, diese unsere Ansicht zu widerlegen. Das Wunder nämlich ist vielleicht eins der beliebtesten Gegenstände des künstlerischen Schaffens. Dem Wunder schon als solchem war immer ein poetischer Charakter eigen. Fast alle bedeutenden Dichter von dem unbekannten Sänger Parsivals bis zu Maeterlink mit seinen gespenstischen wunderatmenden Helden, haben aus dem Schatze des Wunderbaren mit voller Hand genommen. — Was bedeutet aber die „Zufälligkeit" des Wunders? Sind tatsächlich Kausalität und Wunder einander ausschliessende Begriffe? Ganz gewiss nicht. Die Wunder haben doch immer eine Ursache, die ihnen zeitlich vorangeht. Diese Ursache ist aber immer ein sich Zwecke setzender Wille, der die

1) Diesen Umstand hat schon Hume bemerkt, der auch von einer Kausalität innerhalb des Dramas und der epischen Dichtung sprach. — „Untersuchungen über den menschlichen Verstand", 6. Aufl. Richter, S. 27 bis 31, 32. Vgl. auch Windelband, Die Lehren vom Zufall, 1870. S. 65 ff. „Indem so die moderne Tragödie darauf gerichtet ist, den kausalen Zufall und den Zweckzufall zu gleicher Zeit zu verbannen, stellt sie als das wahre Wesen alles Geschehens eine Welt dar, in der das Naturgesetz nur die Realisierung des Sittengesetzes ist: man könnte sie eine Mechanik des Sittengesetzes nennen."

Vorstellung des zu realisierenden Zweckes schon vor dem Anfange seiner Tätigkeit besitzt. In diesem Sinne könnte man vielleicht von dem rationalistisch-teleologischen Charakter des Wunders reden. Man darf aber nicht vergessen, dass eine solche Teleologie mit der strengsten mechanischen Kausalität übereinstimmt. Die deistischen Begründer der mechanischen Naturwissenschaft glaubten an den wunderhaften Anfang der Welt, die als ein Ganzes betrachtet ein Wunder war, und nur innerhalb dieses Ganzen herrschte die fatale mechanische Kausalität. Ein solches Nebeneinanderbestehen der Teleologie und Kausalität ist in jedem Wunder zu beobachten. Nehmen wir z. B. eine Dichtung, deren Gegenstand ein wunderhaftes Geschehen ist, und welche einen unbezweifelbaren ästhetischen Wert besitzt: die Jungfrau von Orleans. Das Wunder besteht hier darin, dass der allmächtige Gotteswille den gewöhnlichen Fluss der Dinge, die natürliche Kausalität zerstört hat. Aber ist innerhalb dieses unnatürlichen Geschehens keine strenge, fast gesetzmässige Kausalität zu beobachten? Erstens, warum hat Gott grade Johanna zum Werkzeuge seines Willens erwählt? Es gab gewiss Ursachen dazu, wie ausserordentliche Frömmigkeit, Reinheit, heisses Gebet, die selbst ausser dem allmächtigen Gotteswillen standen. Die Bezwingung der irdischen Liebe war dann die Bedingung von Johannas Siege. Sollte etwa diese Bedingung nicht erfüllt werden, so begannen die Niederlagen der Franzosen. Der Fall Johannas, der die Ursache neuer Erfolge der Engländer war, hat auch seine Ursache gehabt. Es ist der Wille des Teufels, obwohl auch die Zustimmung Gottes dazu gewiss nötig war. Nicht umsonst hat Schiller den „Schwarzen Ritter“ eingeführt. Mit einem Worte, das Wunder ist hier sozusagen die Welt der Deisten in Miniatüre. Gottes Wille hat nur den ersten Anstoss gegeben. Die weitere Entwicklung geht von selbst, den Bedingungen des kausalen Geschehens gemäss. Als Ganzes ist das Wunder eine Teleologie. Innerhalb dieses Ganzen herrscht aber eine Kausalität. Zwar kann man diese Kausalität nur beschränkt denken, sie ist keine unendliche Kausalität. Die Kausalreihe wird immer abgerundet, wir stossen auf den Willen Gottes oder des Teufels, und die Fortsetzung der Kausalität kümmert uns weiter nichts. — Man darf also nicht das Wunder der Kausalität entgegensetzen. Das Wunder ist gewiss eine Verletzung der natürlichen Kausalreihe, aber es besteht nur darin, dass eine andere Kausalreihe mit der alten Kausalreihe verknüpft wird. Es ist die

Übertragung der kausalen Beziehung aus einer Reihe in die andere. Die Kausalität aber bleibt bestehen. Ohne sie ist kein Wunder denkbar. Sie ist die das Wunderhafte, wie auch alles Geschehen konstituierende Kategorie. Das Wunder ist nur durch die Kausalität möglich.

Aus dem Beispiele des Wunders sehen wir also, dass dort sogar, wo die Anwendung der Kausalität in der Ästhetik am wenigsten plausibel zu sein scheint, die Kausalität eine unentbehrliche Kategorie ist. — Um die Eigenart der ästhetischen Kausalität zu verstehen, müssen wir von den oben ausgeführten Eigentümlichkeiten des Ästhetischen überhaupt ausgehen. Wenn im theoretischen Gebiete die kausalen Reihen unendlich sind und die Entdeckung einer Ursache immer weiter zur Verfolgung der unendlichen Kausalität treibt, was durch unseren Begriff der primären Kausalität als eines regulativen Prinzips gegeben ist, so darf das unendliche Bedingtsein sowohl der Wirklichkeits- als auch der wissenschaftlichen Kausalreihen keinen Platz in der Kunst haben. Die Kausalreihen, die in einzelnen Künsten vorhanden sind, müssen endlich, geschlossen sein. Die Glieder der ästhetischen Kausalkette sind endlich, bestimmt, übersehbar. Der Künstler soll bestimmte Kausalreihen erwählen und sie aus dem gesamten Zusammenhange herausgreifen, sie isolieren. Das Anfangsglied der ästhetischen Kausalkette darf nie über sich auf seine Ursache, wie auch der Endpunkt nicht auf seinen Effekt hinausweisen. Von beiden Seiten ganz geschlossen, endlich, bestimmt, übersehbar ruht die ästhetische Kausalreihe in sich selbst, als eine kleine Welt an sich, als ein *μικροκόσμος*.

Wir begreifen jetzt die früher von uns blos angedeutete Tatsache, dass das Wunderhafte immer einer der beliebtesten Gegenstände des künstlerischen Schaffens war. Das Wunder ist, wie wir das zu zeigen versucht hatten, schon ein *μικροκόσμος* mit eigenen Gesetzen, mit einer geschlossenen Kausalreihe. Die Isolation ist schon im Wunder vollzogen, oder fast vollzogen, und dem Künstler bleibt nur übrig, dieser Isolation das edle Gepräge des ästhetischen Bewusstseins zu geben. — Wie in der Wissenschaft das Allgemeine sich als die methodologische Form der Natur erweist, und die Gesetzmässigkeit als die durch diese Form bearbeitete Kausalität, so erweist sich die Isolation[1]) als die

1) Dass die „Isolation" die Grundform der ästhetischen Bearbeitung ist, vgl. Rickert, Grenzen, S. 403 u. a. Münsterberg, Grundzüge der

ästhetische Form der Kunst und die „isolierte Kausalität" als die durch diese Form bearbeitete primäre Kausalität. Die Isolation also ist die Grundform der ästhetischen Anschauung, die isolierte Kausalität ist die Kausalität, die wir in der Kunst haben.

Den Begriff der „individuellen" Kausalität müssen wir also noch weiter zerlegen: ausser der primären Wirklichkeitskausalität und der individuellen historischen Kausalität gibt es noch eine ästhetische „isolierte" Kausalität, die, wie alles Ästhetische, auch in einem gewissen Sinne „individuell" ist. Die Verkennung dieses unseres Begriffs der „isolierten Kausalität" hat zu vielen Missverständnissen geführt. Man hat ihn mit dem Begriff der individuellen historischen Kausalität verwechselt und durch eine solche Vermengung der Geschichte mit der Kunst wieder die Tendenz zur Geltung gebracht, welche die Anschaulichkeit und die Erlebbarkeit historischer Gegenstände behauptet. Auf einer unberechtigten Anwendung der ästhetischen Form der isolierten Kausalität auf die psychische und die historische Welt beruht nämlich der Simmelsche Begriff der individuellen Kausalität, der insofern eine Ästhetisierung der wissenschaftlichen Formen bedeutet. Die individuelle Kausalität, welche „innerhalb der psychischen Vorgänge" herrscht,[1]) soll nach Simmel die Kausalität einer seelischen Individualität sein, die eine Welt für sich ist, eine einzigartige innere Gesetzlichkeit besitzt. Dieser Begriff hängt mit dem Simmelschen Begriff der „seelischen Individualität" zusammen, die eine ursprüngliche, weiter nicht zerlegbare Qualität besitzt, was sie „zu einem Analogon der ganzen Körperwelt macht".[2]) Es liegt auf der Hand, dass sowohl dieser Begriff der Seele, als auch der mit ihm zusammenhängende Begriff der individuellen Kausalität auf einer Vermischung von drei verschiedenen Begriffen des Individuellen beruht: 1. individuell im Sinne des einmalig wertindifferenten Wirklichen, 2. individuell im Sinne des einzigartigen wertbezogenen Historischen, und 3. individuell im Sinne des

---

Psychologie, S. 122 f., 147. Philosophie der Werte, S. 236, 245. Cohn, Allgemeine Ästhetik, 1901, S. 35 f., 80 f.

1) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. S. 80 f.

2) a. a. O. S. 2—3 ff. — In dem oben (S. 56) erwähnten Artikel von E. Laas könnte man insofern eine der Simmelschen „seelischen Individualität" ähnliche Auffassung „der Kausalität des Ich" erblicken, als er an mehreren Stellen auch das Ich „der Substanz Spinozas annähern" will (a. a. O. S. 360). Freilich ist im Gegensatz zu Simmel die Auffassung von Laas durchaus naiv-realistisch gefärbt.

wertvollen isolierten Ästhetischen. Weil der letzte Begriff prävaliert, so können wir sagen, dass diese Simmelschen Begriffe der individuellen Seele und der individuellen Kausalität auf einer unberechtigten Ästhetisierung beruhen.[1])

Diese Ästhetisierung, auf welcher übrigens die ganze Simmelsche Begründung der Geschichte beruht,[2]) ist am wenigsten geeignet, die Geschichte als eine selbständige Wissenschaft zu begründen, wenn sie auch solchen Lehren, welche der Geschichte jede selbstständige Bedeutung überhaupt absprechen, weitaus überlegen ist.

B. Ethik und Religionsphilosophie.

Wenn die ästhetische Kausalität eine isolierte Kausalität ist, so trägt die Kausalität, welche wir in der Religion finden, einen geradezu entgegengesetzten Charakter. Für das religiöse Bewusstsein ist die allgemeine Abhängigkeit Aller von Allen und Aller von Gott, die allgemeine gegenseitige Verantwortung, das Charakteristische. Die Gemeinschaftlichkeit, welche der Grund aller Kirchen ist, ist eins der wesentlichsten Merkmale des religiösen Bewusstseins. Das scheint zunächst nicht ganz plausibel zu sein. Die Religion scheint doch das Subjektivste zu sein, was es überhaupt gibt. Wie kann man mit dieser Subjektivität des Religiösen die Gemeinschaftlichkeit verbinden, von welcher wir oben sprachen, die allgemeine schlechthinige Abhängigkeit? Um dies zu verstehen, versuchen wir einmal dieses Gebiet vom ethischen abzugrenzen. Für dieses letzte Gebiet ist nur die rein teleologische Dependenz des Sollens massgebend. Die wirklichen kausalen Reihen kommen nur insofern in Betracht, als der ethisch handelnde Mensch auch die Mittel kennen muss, welche für die Realisierung eines ethischen Zieles unumgänglich sind. So wird der zu erwartende Effekt als das Ziel gesetzt, und insofern ist die ganze kausale Reihe, deren Ende (das gesetzte Ziel) in dem Wollen der ethischen Persönlichkeit gesetzt wird, und deren Anfang auch mit der gegebenen Konstellation, mit dem Handeln dieser Persönlichkeit verknüpft ist,

---

1) Von diesem Standpunkte aus sind auch folgende früher von uns erwähnte und sonst unverständliche Worte Simmels zu begreifen: „Dann erscheint es mir durchaus möglich, dass ein A an einer Stelle von Raum und Zeit einmal ein B kausal hervorbringe, an einer anderen aber ein C.“ Dazu s. S 80.

2) Um die Selbständigkeit der Geschichte darzutun, gebraucht Simmel fortwährend Beispiele und Analogien aus dem Gebiete der Kunst.

von beiden Seiten geschlossen, endlich, übersehbar. Die weitere Entwicklung der kausalen Kette (nach dem gewünschten Effekte) und die Ursachen, welche die gegebene Konstellation, in welche die ethische Persönlichkeit mit ihrem Handeln eingreifen soll, hervorgerufen haben, sind für die ethische Problemstellung irrelevant. Dieser weitere „natürliche" Lauf der Dinge kann höchst „unethisch"[1]) ausfallen, und die ganze Handlung doch ihren ethischen Charakter nicht verlieren. Wenn auch vom Standpunkte der Ethik „des reinen Willens" die Handlung nicht ganz irrelevant ist, und insofern die Kausalität auch eine Rolle spielt, so ist das nur in dem Sinne zu verstehen, dass das ethisch Gesollte nach seiner Realisierung verlangt und diese Realisierung in der kausalbestimmten Wirklichkeit geschehen muss. Im allgemeinen aber haben wir auch in der Ethik mit einer Art der „isolierten" Kausalität zu tun, denn die kausale Reihe ist, wie wir gesehen haben, von beiden Seiten vollständig bestimmt, geschlossen. Sie liegt zwischen dem Effekt, als ihrem End- und dem Momente des Eingreifens der Persönlichkeit, als ihrem Anfangsgliede. Im Gegensatz zur anschaulichen Kausalität der Ästhetik trägt diese einen „begrifflichen" Charakter. Sie ist nur auf Grund einer begrifflichen Isolation möglich, die nach den Zielen fragt und die für die Realisation dieser Ziele notwendigen Mittel erschliesst.[2]) Sie ist auch keine „Welt in sich", wie die ästhetische. Beiderseits ist sie mit der Persönlichkeit, mit ihrem Wollen und Handeln aufs engste verknüpft und nicht von ihr isoliert, ihr gegenüberstehend, wie der ästhetische Mikrokosmos.

Wenn die weitere „natürliche" Entwicklung der Kausalreihen für die Ethik irrelevant ist, so ist sie für die Religion ausschlaggebend. Die Diskrepanz zwischen Sollen und Müssen, „die immanente Tragödie der Welt" ist der Ausgangspunkt aller Religion. Das Problem des Bösen, sein Ursprung in dieser Welt und die Unsicherheit, dass das gewünschte Ziel realisiert werden kann, oder dass in der weiteren Entwicklung der eisernen Notwendigkeit des Müssens nicht wieder zu Gunsten des Bösen ausgespielt wird, sind die Bedingungen des religiösen Suchens. Die Religion setzt dort ein, wo die Ethik schliesst.

1) Im Sinne der Erfolgsethik.

2) Von diesem Standpunkte aus treten wir auch der Kantischen Bestimmung nahe, nach welcher das Ethische immer auf einen „Begriff" hinweist (besonders im Gegensatz zum Ästhetischen). S. z. B. „Kr. d. Urt." § 6, 7, 15.

Das ethische Problem wird schon zu einem religiösen, wenn man den Standpunkt der Gesinnung verlässt und nach dem Grunde der Existenz des Bösen fragt. Dann geht auch der persönliche individuelle Charakter der ethischen Problemstellung verloren. Die Religion kann mit der persönlichen Schuld anfangen, sie endet immer mit der allgemeinen Schuld aller religionsfähigen Wesen. Unendlichkeit des Zusammenhanges, die absolute Abhängigkeit Aller von Allen, ohne Rücksicht auf die Zeit, Generation, Raum ist das Wesen der Religion und macht auch ihre Gemeinschaftlichkeit aus. Indem das religiöse Bewusstsein die ethische Problemstellung überschreitet und nach der Ursache des existierenden Bösen fragt, kann es nicht mehr rasten: ich selbst, die nähere Umgebung, die frühere Generation und meine Nachkommenschaft sogar — alle Menschen sind an diesem Bösen gleichsam schuldig, haben alle Teil an der Erbsünde. — So wird die kausale Vorstellung in der Religion zur Vorstellung der Erbsünde und ihrem Korrelatbegriffe — der Kirche, denn nur durch eine gemeinschaftliche Religionsbetätigung kann die Erbsünde überwunden werden.[1]) Die primäre Kausalität, die Idee der absoluten Wechselwirkung, welche im theoretischen Gebiete ein regulatives Prinzip für die Wissenschaften bedeutet, wird in der Religion als ein transzendentes absolutes Sein erlebt,[2]) als das gewisseste, das objektivste, was es überhaupt gibt. Nur durch diese höchste Anspannung der Objektivität kann der religiöse Mensch zur höchsten Subjektivität der persönlichen mystischen Beziehung zu Gott gelangen. Die Mystik als die Vorstellung der absoluten innigsten Einheit mit der Gottheit und mit der Welt ist z. B. auch für den irreligiösen Pantheismus Brunos möglich. Sie ist auch der notwendige Abschluss für jedes religiöse Bewusstsein, aber eben nur Abschluss, zu welchem man durch die „objektive Religion" durchdringen kann.

---

1) Der religiöse Kausalbegriff steht dem geschichtsphilosophischen Begriff der Ursache (s. S. 33 f.) nahe. Die Vorstellung der absoluten Abhängigkeit und der gegenseitigen Verantwortung wird mit einer Geschichtsphilosophie verknüpft, in der die Vorstellung der Erbsünde erblasst und durch eine Geschichte des Bösen und des Kampfes mit dem Bösen, d. h. durch eine Fortschrittstheorie ersetzt wird. So taucht auch zum ersten Mal im Christentum das Problem der Weltgeschichte auf. Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. § 21.

2) Vgl. damit den Kantischen Begriff der 3. (theologischen) Idee.

X. Kritik der Kantischen „Analogien der Erfahrung". (Anhang zum Kapitel 2.)

Bevor wir zum Schlusskapitel unserer Untersuchung übergehen, wird es nicht ohne Nutzen sein, die Ergebnisse des 2. Kapitels an der Hand einer systematischen Kritik Kantischer Grundbegriffe zu prüfen. Eine solche Kritik wird erstens zum Verständnis dessen führen, was wir schon einmal „den Schritt über Kant hinaus" genannt haben, zum Verständnis also des Geistes des transzendentalen Empirismus. Sie wird zweitens auch die philosophische Fruchtbarkeit unseres Begriffs der primären Kausalität zeigen können, denn ein Begriff, der die Widersprüche des historischen Kant beseitigt, die von ihm offen gelassenen Probleme löst und seine mit sich selbst ringende Terminologie wie auch seinen schweren Begriffsapparat vereinfacht, ist kein „steriler" Begriff.

Kants Lehre von der Kausalität ist in der zweiten Analogie enthalten. Diese Analogie nennt Kant „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität". Sie heisst: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung".[1]) Wie die dritte Analogie der Wechselwirkung, so ist auch sie durch die erste (die Analogie der Substanz) bedingt. Diese letzte drückt selbst keine Verhältnisse aus, sie ist „mehr die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältnis enthielte".[2]) Dem Grundgedanken des Schematismus gemäss sind alle Grundsätze, mithin auch die Analogien, Modi der Zeit: so ist die zweite — „Grundsatz der Zeitfolge", die dritte — „Grundsatz des Zugleichseins". Ihre gemeinsame Bedingung, die erste Analogie ist die Bedingung, unter welcher die Zeit überhaupt wahrgenommen werden kann. Diese Hervorhebung der Form des inneren Sinnes — der Zeit — ist für Kant besonders charakteristisch. Wenn wir wieder zur Charakterisierung der kritischen Kontroverse, wo wir mehr mit Tendenzen zu tun haben, die Termini des vorkritischen Gegensatzes zwischen Theorien gebrauchen wollen, so kann man diese Kantische Tendenz „kritischen Spiritualismus" nennen. Der vorkritische Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus fragte nach dem realen Grunde des Seins, nach der absoluten transzendenten Realität. Diese vorkritische Frage-

1) 2. Originalausgabe (B) S. 232.

2) B, S. 230.

stellung verwandelt sich auf dem kritischen Boden in die Frage nach dem letzten formalen Grunde des Seins, d. h. in die Frage: Wird die Materie durch den Geist oder der Geist durch die Materie transzendental begründet, und in noch abgeblassterer Form — welche Anschauungsform: die des äusseren oder des inneren Sinnes besitzt die Priorität? Zschocke[1]) hat mit grosser Klarheit gezeigt, dass dieser kritische Gegensatz wie alle solchen Gegensätze als Fortwirkung des vorkritischen zu verstehen ist. In unserem Falle ist es der psychologistische Gegensatz Lockes zwischen Sensation und Reflexion, der in der schroffen Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Sinne fortlebt. Auf den Psychologismus ist auch die Bevorzugung der Zeitform, als Form des inneren Sinnes, des empirischen Bewusstseins, dessen Inhalt die inneren wie auch die äusseren Gegenstände bilden, zurückzuführen. Mit der Überwindung des Psychologismus, welche der transzendentale Empirismus vornimmt, muss auch die Bevorzugung der Zeitform, das ganze Problem des Schematismus und die Bestimmung der Analogien als Modi der Zeit fallen.

Damit fallen auch die Widersprüche des Kantischen Denkens. Denn dieser „spiritualistischen“ Tendenz gegenüber tritt bei Kant in einer eigentümlichen Weise eine starke „materialistische“ entgegen. Die ganze „Widerlegung des Idealismus“, in der die Existenz des Psychischen durch die des Physischen begründet wird (und nicht, wie es der vorkritische Materialismus getan, negiert zu Gunsten des allein real existierenden Physischen), ist ein Beweis dafür. Aber — und das geht uns hier besonders an — diese „materialistische“ Tendenz ist auch in den Analogien sehr stark vertreten. Man könnte sogar sagen, dass auf der allgemeinen kritisch-spiritualistischen Grundlage, welche als Rest des metaphysischen Spiritualismus zu betrachten ist, sich eine Art des „kritischen Materialismus“ erhebt. Diese letzte Tendenz wird in die andere eingegliedert. Besonders kommt die „materialistische“ Tendenz in der ersten Analogie zum Durchbruch. Die erste Analogie soll nämlich „das beharrliche Substratum aller Zeitbestimmung“, „was jederzeit ist“,[2]) bedeuten. Sie ist modus der Zeit, die Zeit als beharrlich vorgestellt. Andererseits aber heisst es: „die Zeit fliesst“, „hat Nichts bleibendes“.[3]) So wird

1) Zschocke, Kants Lehre vom Schematismus. (Kantstudien, B. XII.)
2) B, S. 226 f.
3) B, S. 291. A (1. Originalausgabe), S. 381.

der Substanzbegriff notwendig an dem Begriffe der räumlichen Materie orientiert und insofern ganz einseitig monistisch und naturwissenschaftlich gefasst. Das zeigt sich nicht nur in dem Folgesatze, dass „das Quantum (der Substanz) in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden kann",[1]) sondern auch in dem durch den Raumbegriff illustrierten Begriffe „der Dauer",[2]) der die Substanz kennzeichnet, und besonders in „der Widerlegung des Idealismus", in der die Beharrlichkeit der Substanz mit der Beharrlichkeit des „äusseren Dinges" aufs engste verbunden ist.[3]) Die Raumform kommt auch in der dritten Analogie zu ihrem Rechte (allerdings in der zweiten Auflage): „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung."[4]) So wird schon in der Kr. d. r. V. selbst die Auffassung angebahnt, dass die dritte Analogie schliesslich nichts anderes als Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung bedeutet im Gegensatz zur Kausalität, die eine Notwendigkeit der zeitlichen Verknüpfung ist, und dass diese beiden Formen die Grundformen der gegenständlichen Existenz sind.

Wir haben gesehen, dass der „kritische Materialismus", weil er eine besondere Form der physikalischen Naturwissenschaft zur einzigen Form der Erfahrung überhaupt erhebt, ein methodologischer Monismus ist und zwar ein Naturalismus. Dieser Umstand bringt ihn in einen besonders engen Kontakt mit dem transzendentalen Rationalismus, der auch, wie wir gesehen haben, den naturalistischen Monismus vertritt.[5]) Deswegen heben Cohen und Stadler die „materialistische" Tendenz besonders hervor. So definiert Stadler, z. B. das Prinzip der Beharrung: „Jeder Gegenstand der Erfahrung ist die Bestimmung einer Substanz im Raum",[6]) und schliesst damit offenbar die Psychologie aus dem Gebiete der empirischen Naturwissenschaft aus, verkennt auch vollständig die eigentümliche Struktur der historischen Gegenstände, die schwerlich als Bestimmungen der Substanz im Raume angesehen werden können.

---

1) B, S. 225.

2) Auch die Zeit selbst wird von Kant immer durch die räumliche Vorstellung der geraden Linie veranschaulicht. Vgl. B, S. 50, 154, 156, 292.

3) B, S. 275.

4) B, S. 256.

5) s. oben S. 5.

6) Grundsätze der Kantischen Erkenntnistheorie, § 86.

Stadler gehört auch der Ausdruck des „kritischen Materialismus“, welchen er ausdrücklich anerkennt.[1][2])

Für den transzendentalen Empirismus entsteht hier eine verlockende Aufgabe: durch die Überwindung dieser naturalistischen Tendenz die Widersprüche des Kantischen Denkens zu erklären und seinen schweren Begriffsapparat zu vereinfachen. Zu dieser systematischen Kritik der Kantischen Begriffe müssen wir daher die eigentümlichste Waffe des transzendentalen Empirismus wählen. Diese Waffe ist die für ihn grundlegende Unterscheidung zwischen den methodologischen und den konstitutiven Formen. An den monistischen undifferenzierten Kantischen Begriffen müssen wir mit Hülfe dieser Unterscheidung eine Zergliederung vornehmen und die heterogenen, in ihnen zusammen verknüpften Elemente möglichst sauber von einander trennen.

Wir haben schon öfters hervorgehoben, dass bei Kant der Begriff der Kausalität von dem der Gesetzmässigkeit nicht getrennt ist. Der Grundsatz der Kausalität besagt nämlich, „dass im vorhergehendem Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es

---

1) „So entwickelt sich innerhalb des erkenntnistheoretischen Idealismus ein kritischer Materialismus der Naturerklärung. Die beiden Naturansichten sind kein Widerspruch, sondern eine Ergänzung. Wir sind uns bewusst, dass auch die Materie, wie alles Andere, blosse Vorstellung ist, aber wir sind uns auch bewusst, dass wir auf die Materie alle anderen Vorstellungen beziehen müssen, insofern aus ihnen eine Erfahrung werden soll.“ Grundsätze, S. 106—107. Denselben „kritischen Materialismus“ auf „spiritualistischer Grundlage“ hat auch Lange vertreten (in seiner „Geschichte des Materialismus“). Auch Cohen, bei welchem die „spiritualistische“ Tendenz besonders in der ersten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ zu sehen ist. — Den „kritischen Materialismus“ sehr konsequent (bis zur Paradoxie) vertritt gegenwärtig auch Münsterberg (Grundzüge der Psychologie, 1900): bei ihm wird allerdings wegen seiner Unterscheidung zwischen „objektivierenden“ und „subjektivierenden“ Wissenschaften der Materialismus auf das Gebiet der ersten beschränkt, und insofern gelangt er nicht zu einem naturalistischen Monismus.

2) In dieser Hinsicht höchst interessant ist die Kritik der Kantischen Philosophie, welche Bergson in seinem „Essai sur les données immédiates de la conscience“ (1. Aufl. 1888) gegeben hat. Er wirft Kant die Identifizierung der Zeit mit dem Raume vor. „L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène“, d. h. für Raum (S. 178, éd 6. 1908). — Der metaphysisch-psychologistischen Unterscheidung Bergson's zwischen „durée“ und „temps-espace“ stimmen wir nicht bei, obwohl wir in der Trennung zwischen der heterogenen und homogenen Zeit (bezw. Raum) einen wichtigen Fortschritt erblicken.

jederzeit, d. h. nach einer Regel folgt, woraus sich denn ergibt . . . dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge".[1]) Wie diese Trennung vollzogen werden muss, glauben wir in unserer Untersuchung genügend gezeigt zu haben.

Auch Kants Begriff der Substanz ist, wie wir gesehen haben, ein naturalistischer, sogar physikalischer Begriff. Er gehört im Wesentlichen zum Gebiete der methodologischen und nicht der konstitutiven Formen, er bedeutet also die Form der begrifflichen Wirklichkeitsbearbeitung und nicht der Wirklichkeit selbst; das, was er konstituiert, ist ein Seinsbegriff.[2]) Und in der Tat sind die durch den Grundsatz der Beharrlichkeit geformten Seinsbegriffe, „die Substanzen", im Grunde genommen nichts anderes als die allgemeinen Begriffe der physikalischen Naturwissenschaft. Wie die konstitutive Form der Dinghaftigkeit, als Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung, aus dieser methodologischen Form der Substanzialität herausgeschält werden muss, haben wir oben im Kurzen klargelegt.[3]) Von der beharrlichen Substanz eines allgemeinen Begriffs bleibt die Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung eines „Dingaugenblickes" übrig.

So wird die Grenze zwischen der ersten und dritten Analogie (der Wechselwirkung) fliessend. Wie die von den methodologischen Überschichten befreite Form der Substanz nur die Notwendigkeit im Raume bedeutet, so bedeutet auch der Grundsatz der Wechselwirkung, wie wir schon gesehen haben, die Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung. Damit wird aber der Sinn dieses Grundsatzes bei weitem nicht erschöpft. Im Gegensatz zu den beiden anderen Analogien wird man bei ihm kaum einen methodologischen Monismus finden können; die Wechselwirkung, wie dieser Begriff bei Kant in der dritten Analogie dargestellt ist,[4]) ist nicht als Form einer besonderen wissenschaftlichen

1) B, S. 243.

2) Vgl. oben S. 98 Anm.

3) s. oben S. 96 f.

4) Es braucht kaum besonders bewiesen zu werden, dass der Grundsatz der Wechselwirkung mit dem Begriffe der organischen Einheit nichts zu tun hat. Die Einheit des Organismus begründet Kant in der Kr. d. Urteilskraft durch das Prinzip der objektiven Zweckmässigkeit. Diese ist ein regulatives Prinzip, und dabei wird das Wort regulativ ausdrücklich im methodologischen Sinne gebraucht; das „Regulativ" bedeutet nur, dass das Prinzip der ob. Zweckmässigkeit eine nicht unbedingt notwendige, sondern

und vollends einer naturwissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit anzusehen. Indem wir das Mehr, das in der dritten Analogie ausser der Notwendigkeit der räumlichen Verknüpfung enthalten ist, jetzt herausheben, berühren wir den eigentlichen Nerv unserer ganzen Kritik.

Wenn alle dynamischen Grundsätze als regulative[1]) Prinzipien bezeichnet sind und alle „Analogien eigentlich die Natureinheit darstellen",[2]) so ist die dritte Analogie in dieser Hinsicht besonders ausgezeichnet. „Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind,"[3]) sagt Kant. Wir haben schon gesehen, wie die erste und dritte Analogie sich berühren: in ihnen beiden kommt dasselbe Prinzip der notwendigen räumlichen Verknüpfung zum Ausdruck. Man könnte auch sagen, wenn die erste Analogie Bedingung der beiden folgenden ist, so ist die dritte ihre Synthese.[4]) In ihr bekommt der funktionelle Sinn aller Analogien seinen reinsten Ausdruck. „Die Einheit der Erfahrung" im Sinne der Totalität, welche die Analogien eben errichten sollen,[5]) ist durch den „Grundsatz der Gemeinschaft aller Substanzen" gefordert. Das Beispiel, das Kant zur Illustration der dritten Analogie gebraucht, ist besonders charakteristisch. Mond und Erde werden zugleich im Raume wahrgenommen. Damit dieses Zugleichsein im Raume objektiv wäre, müssen sie in einer Wechselwirkung stehen, die eine Art der Kausalität ist.[6]) Es ist aber klar, dass, um diese Wechselwirkung einsehen zu können, wir zur gesamten Weltkonstellation, in welche Mond und Erde eingegliedert sind, aufsteigen müssen.[7])

So scheint uns, dass dieses Mehr, welches wir herausheben wollten, und welches das Charakteristische der dritten Analogie

---

subjektive Betrachtungsweise ist. Dagegen sollen die Analogien die unbedingt notwendigen, jede Erfahrung konstituierenden Grundsätze bedeuten. Vgl. unten S. 131 f.

1) Darüber s. unten S. 128.

2) s. B, S. 263.

3) B, S. 265.

4) B, S. 111, 259.

5) B, S. 222.

6) B, S. 259.

7) Vgl. Stadlers Kritik der Schopenhauerschen Einwände. „Grundsätze", S. 151 f.

bildet, unserem Begriffe der primären Kausalität gleichzusetzen ist. An Kants Begriffe der Gemeinschaft können wir diesen unseren Begriff vielleicht auch am besten illustrieren. Und umgekehrt, der Begriff der primären Kausalität scheint uns Kants Absicht am schärfsten zu präzisieren. Der regulative Charakter der dritten Analogie wird mit dessen Hülfe ganz verständlich. Als solche ist sie ausserwissenschaftlich, ihr Gebiet ist für die Wissenschaft verborgen, sie ist nur das Ziel, welches alle Wissenschaften gleichsam zu erreichen bestrebt sind.

Von diesem Standpunkte aus können wir die bekannte Schopenhauersche Kritik der dritten Analogie gegen ihn selbst wenden.[1]) Er behauptet nämlich, dass die Wechselwirkung nur ein überflüssiges Synonym der Kausalität sei, dass der Begriff der Wechselwirkung durch kein einziges Beispiel zu belegen ist. Alles das trifft vollkommen unseren Begriff der primären Kausalität, beweist aber Nichts gegen seine Gültigkeit, wenn wir diesen Begriff richtig auffassen, d. h. als ein regulatives Prinzip, und nicht mit metaphysischen Forderungen an ihn herantreten, die aus der Verwechselung des Begriffs mit der Wirklichkeit entspringen.[2])

Auf dieser Hypostasierung der Begriffe beruht noch ein Missverständnis, das man in der letzten Zeit oft hört. Den Begriff der Wechselwirkung bringt man nämlich mit dem Begriffe der Funktion zusammen. Dabei beruft man sich auch auf die mustergültige Exaktheit der mathematischen Erkenntnis. Besonders in der Geschichte und in den Sozialwissenschaften will man mit Hülfe dieses Begriffs die monistischen Ansichten (wie historischer Idealismus, Marxismus u. s. w.), die immer nach Kausalität suchen, zurückweisen. Man verfährt aber dabei ebenso metaphysisch, denn dieses Ausschütten des Kindes mit dem Bade nimmt statt der Hypostasierung eines Seinsbegriffs (wie „das Ideologische", „das Ökonomische" z. B.) eine Hypostasierung des Formbegriffs

1) Welt als Wille und Vorstellung (ed. Grisebach, I. B., S. 587 f.).

2) Es ist interessant, wie Stadler (ibid. S. 123 f.) denselben Einwand Schopenhauers zurückweist. Die Beispiele, die er anführt, sind eigentlich keine Beispiele. Er sagt nur: „Sein Gebiet (d. h. das Gebiet des Gesetzes der Wechselwirkung) ist der Raum, die durch dasselbe bestimmten Zustände sind die Raumverhältnisse der Substanzen. Wenn eine Substanz das Ortsverhältnis einer anderen bedingt, so ist diese gleichzeitig Bedingung der räumlichen Relation von jener." Dass hier unter „Substanzen", „Raumverhältnis" u. s. w. die reale Wirklichkeit gemeint ist, braucht keines besonderen Beweises.

(primäre Kausalität) vor: die ausserwissenschaftliche Form der Kausalität wird dabei als eine methodologische Form verwendet. Was die Mathematik betrifft, so müssen wir nicht vergessen, dass das Sein, das für sie in Betracht kommt, ganz anderer Art ist, als das Sein der empirischen Wissenschaften. Wenn dieses letzte Sein irrationell, unüberwindlich-mannigfaltig ist, so ist das Sein der Mathematik, als ein ideales Sein, vollständig rationalisierbar, seine Mannigfaltigkeit ist homogen.[1]) Deswegen kann auch die Mathematik den Begriff der Funktion verwenden, welcher insofern auch keine weitere Differenzierung aufzeigt. Dagegen sind die spezielleren Kausalitätsarten, welche die empirischen Wissenschaften gebrauchen, für die Mathematik ausgeschlossen. Der Begriff der Kausalität ist insofern für die Mathematik unbrauchbar.

Welche Bedeutung diese unsere Ergebnisse für eine prinzipiellere Kritik Kants und für unser Problem haben, werden wir im Folgenden klar legen.

---

1) Vgl. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien, B. XIV, S. 201 f.

Kapitel 3.

Der Kantische Begriff des Regulativen und der Wertbegriff.

„Man kann sich diesen Unterschied von transzendentem Sein und transzendentem Sollen vielleicht an nichts anderem besser klar machen, als an dem Kantischen Begriff der Idee. Kant wandelt hier ebenfalls den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um. . . , Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen". . . Rickert.

I. Das Problem des Regulativen.

Um die allgemein-philosophische Bedeutung unserer Ergebnisse zu vergegenwärtigen, versuchen wir jetzt einen kurzen Rückblick über sie zu gewinnen. Wir gingen von dem Begriffe einer individuellen Kausalität als historischer Kausalität aus. In diesem Begriffe erblickten wir einen inneren Widerspruch zweier entgegengesetzter Forderungen: der Wertbeziehung und der Subsumption. Um diesen Widerspruch aufzuheben, mussten wir einen neuen Begriff der individuellen Kausalität konstruieren, den Begriff der primären Wirklichkeitskausalität. Wir haben sogar den Begriff der historischen Kausalität durch die Reduktion auf diesen neu gewonnenen Begriff der Kausalität bestimmt. Unsere weitere Bestrebung, auch dieses Unbekannte schliesslich zu enträtseln, führte uns dazu, dass wir auch in diesem neuen Begriffe der Kausalität einen noch tieferen Widerspruch aufgedeckt haben, der im Begriffe des Wirklichkeitsstückes verborgen war. Und wieder waren es zwei entgegengesetzte Forderungen, die dieser Begriff vereinigen sollte: die Forderung der Individualität und die der Totalität der unendlich mannigfaltigen Wirklichkeit. Das oberste, auch diesen Widerspruch aufhebende Prinzip haben wir im Prinzip der absoluten Notwendigkeit gefunden, auf das wir den Begriff der primären Kausalität schliesslich reduzieren mussten, wenn wir diesen letzten Begriff der Kausalität bestimmen wollten. Die Reduktion scheint also ein wesentliches Element der Methode der Philosophie zu bilden. Alle diese Begriffe der Kausalität, die uns

schliesslich zum Begriffe der Notwendigkeit führten, erwiesen sich zugleich als regulative Prinzipien, wie auch dieser letzte Begriff selbst. Der Versuch, diesen Begriffen eine „selbständigere“ Bedeutung zuzuschreiben, führte uns zu einer metaphysischen Hypostasierung der Wirklichkeit, welche, konsequent durchgeführt, zu einer Aufhebung der zu begründenden Begriffe geführt hat. Und die inneren Widersprüche unserer Kausalbegriffe sind es gerade gewesen, die uns gezwungen haben, diesen Begriffen den regulativen Charakter zuzusprechen, nachdem der Versuch ihrer metaphysischen Deutung gescheitert war.

Mit Rücksicht auf den allgemeinen Gedankengang unserer Untersuchung können wir die von uns gewonnenen Grundbegriffe etwa folgenderweise anordnen. Die untersten Formen der Kausalität, welche wir noch berücksichtigt haben, sind die individuelle historische und die allgemeine naturwissenschaftliche Kausalität. Beide fordern den Begriff einer primären Wirklichkeitskausalität, die die inneren Widersprüche dieser ihr untergeordneten Formen versöhnt und ihr gemeinsames oberstes Ziel bildet, dem sie zustreben. Diese letzte Form der Kausalität fordert schliesslich den Begriff der absoluten Notwendigkeit, der für sie, wie auch für die mit ihr koordinierte Form der Dinghaftigkeit als gemeinsames Ziel fungiert, das diese beiden Formen im letzten Grunde zu verwirklichen suchen.

Bedeuten aber diese unsere Ergebnisse nicht einen Verzicht auf eigene Eroberungen, ein epigonenhaftes Fehlen an Mut und Kraft und eine vollständige Rückkehr zu Kant? Wir haben doch oben in der scharfen Unterscheidung zwischen den konstitutiven und methodologischen Formen einen der wichtigsten Schritte gesehen, welchen der transzendentale Empirismus über Kant hinaus gemacht hat. Indem wir nun in den konstitutiven Formen nur die höchsten regulativen Prinzipien, die den methodologischen Formen aufgegeben sind, erblicken, — heben wir da nicht ihren selbständigen Wert und zugleich auch ihren Gegensatz zu den methodologischen Formen auf?

Oben haben wir schon ausgeführt, dass, wenn wir auch in den konstitutiven Formen blos regulative Prinzipien sehen wollen, — wir doch damit ihren selbständigen Wert garnicht aufheben, dass vielmehr gerade durch diese unsere Auffassung die Selbständigkeit der konstitutiven Formen gerettet und ihre Anwendung in anderen nicht logischen Gebieten der Philosophie ermöglicht wird. Insofern

wird die Trennung der beiden Formarten, von der wir ausgegangen sind, noch mehr sanktioniert. Wenn aber durch unsere Auffassung der konstitutiven Formen als regulativer Prinzipien für die Wissenschaft eine gewisse Annäherung ihrer an die methodologischen Formen anzunehmen ist, so bedeutet das keineswegs eine Rückkehr zu Kants rationalistischem Naturalismus. Nicht nur unser Begriff der objektiven Wirklichkeit, sondern unser Begriff der Erfahrung sogar ist dem Kantischen Begriff der Natur ganz schroff entgegengesetzt. Im vorigen Kapitel haben wir schon versucht, zu zeigen, wie gerade die Auffassung der konstitutiven Formen als regulativer Prinzipien jedem Rationalismus und jedem monistischen Naturalismus entgegentritt.

Um diese unsere Behauptung verständlich zu machen, müssen wir den Begriff des Regulativen selbst einer näheren Analyse unterwerfen. Wir werden sehen, dass gerade in der Auffassung dieses Kantischen Begriffs die charakteristischen Züge des transzendentalen Empirismus am schärfsten hervortreten. Das ist auch ganz verständlich. Der Begriff des Regulativen bei Kant spielt eine ausserordentlich grosse Rolle. Mit Hülfe dieses Begriffs wollte Kant die dritte grundlegende Frage seiner theoretischen Philosophie lösen: „Wie ist Metaphysik möglich?“ Wie wir schon gesehen haben, gelangt gerade im Begriffe des Regulativen die subjektive Notwendigkeit der Metaphysik zum Ausdruck.[1]) Indem wir jetzt zu einer systematischen Kritik dieses grundlegenden Kantischen Begriffs übergehen, werden wir unserer ganzen Untersuchung ein festes Fundament unterlegen. Dann wird uns erst das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Arten der Kausalität und auch die Bedeutung des Begriffs der primären Kausalität vollständig klar. Dabei wird die systematische Kritik Kants nicht nur zum Verständnis des Geistes des transzendentalen Empirismus beitragen, sondern sie soll auch die Fruchtbarkeit unseres Standpunktes erweisen.

II. Kants Begriff des Regulativen. Seine Überwindung seitens des transzendentalen Empirismus. Wertbegriff und Begriff des Regulativen.

Der Terminus „Regulativ“ ist bei Kant dem des „Konstitutiven“ gegenübergestellt. Ganz im allgemeinen kann man wohl sagen, dass der Begriff des Regulativen sich mit dem der

1) Vgl. S. 92 f.

Idee deckt, und es sind auch mehrere Stellen nachzuweisen, wo Kant das Wort „Idee“ nicht in seinem speziellen Sinne, sondern in der viel weiteren Bedeutung des regulativen Prinzips gebraucht.[1]) Ausser den Ideen, die in Paralogismen, Antinomien oder Ideen im engsten Sinne und Ideal eingeteilt sind, werden noch mehrere Prinzipien und Grundsätze als regulativ bezeichnet: das Prinzip der Gleichartigkeit der Erfahrung oder das der Homogeneität, die mit ihm zusammenhängenden Prinzipien der Spezifikation und der Kontinuität der Formen, die sogenannten dynamischen Grundsätze aus der Analytik, d. h. die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens, dann das Prinzip der formalen und objektiven Zweckmässigkeit in der Kr. d. Urt. und schliesslich das Freiheitsprinzip in der Kr. d. pr. V. — Schon aus dieser blossen Aufzählung aller dieser mannigfaltigen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze, die als regulativ bezeichnet werden, ist es klar, dass es sehr schwer sein muss, dem Begriffe des Regulativen eine eindeutige und präzise Bestimmung zu geben. Eine solche Bestimmung kann nur als Resultat einer genaueren Analyse aller oben genannten Begriffe gewonnen werden.

Die allgemeine Leistung und Bedeutung des Begriffs des Regulativen in seinem Gegensatz zum Konstitutiven haben wir schon früher kennen gelernt.[2]) Wir müssen jetzt die ganze Unterscheidung etwas näher betrachten.

Zunächst sind alle regulativen Prinzipien transzendental, das heisst, sie sind notwendig und allgemeingültig. Obwohl sie auch eine heuristische Bedeutung haben, so sind sie doch scharf von den blos logischen Prinzipien zu unterscheiden, die nur hypothetisch sind. Diese letzten sind blos wahrscheinlich, sie sind blos ökonomische Handgriffe der Vernunft,[3]) die auch falsch sein können, und deren Verfolgung auch als unmöglich erwiesen werden kann. Denen gegenüber sind die regulativen Prinzipien der „Natur der Dinge“, „dem inneren Gesetze der Natur“ angemessen, ihre Verfolgung ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig, und obwohl sie auch als heuristische, auf die Ökonomie des Denkens gerichtete Prinzipien gelten können, so ist damit ihre Bedeutung nicht erschöpft. Sie sind keine willkürlichen Prinzipien, keine blossen Hypothesen, wie es etwa moderne denkökonomische Er-

1) z. B. Kr. d. Urt. (3. Originalausgabe von 1799), S. 345.

2) s. S. 92 f.

3) Kr. d. r. V. B, S. 678, 681.

kenntnistheoretiker behaupten möchten. Blossen Hypothesen gegenüber besitzen sie auch eine „objektive Realität“, in gewissem Sinne sind sie also objektiv.[1]) Hier stossen wir auf die erste Schwierigkeit, auf die Relativität der Begriffe — „objektiv-subjektiv“, die in der „subjektivistischen“ Philosophie Kants als besonders wichtig erscheint. Und in der Tat. Wenn den logischen Prinzipien gegenüber die regulativen Prinzipien objektiv sind, so sind sie doch im allgemeinen als subjektiv bezeichnet, und zwar „blos subjektiv“ — im Gegensatz zu den objektiven Begriffen oder Formen, wie es die Anschauungsformen, die Kategorien u. s. w. sind.

Was bedeutet hier ihre Subjektivität? Jedenfalls ist nicht die Willkürlichkeit dabei gemeint. Sie sind allgemeingültig und notwendig, wie alle apriorischen Begriffe. Die eine Bedeutung, die das Wort „blos regulativ“ in diesem Zusammenhange haben kann, ist bei Kant selbst ganz scharf bestimmt. Es gilt dabei, die regulativen Prinzipien gegen die Kategorien abzugrenzen. Kategorien sind Begriffe, welche in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden können.[2]) Sie haben bestimmte Objekte unter sich, sie „antizipieren sogar, was im Objekte (vor allem Regressus an sich) gegeben“ ist.[3]) Die regulativen Prinzipien dagegen haben keine bestimmten gegebenen Objekte unter sich. Ihr Objekt — die Totalität der Erfahrung — ist unbestimmt und Niemandem gegeben: es ist nur aufgegeben. — Wir sehen also, dass in diesem Zusammenhange das Wort subjektiv einen rein negativen Sinn hat. Den regulativen Prinzipien fehlt etwas, was den konstitutiven zuteil wird. Deshalb, um unseren Begriff ganz scharf zu fassen, müssen wir den entgegengesetzten Begriff der Kategorie, wie ihn Kant verstanden hat, etwas näher erörtern. Dabei müssen wir auch verschiedene Tendenzen bei Kant selbst unterscheiden. Wenn es den transzendentalen Standpunkt gegen die Rationalisten abzugrenzen gilt, so betont Kant immer, dass die Kategorien, wie alle apriorischen, sogar auch die mathematischen Sätze keine Erkenntnisse sind,[4]) dass nur durch das Hinzutreten des empirischen Momentes die wahre Erkenntnis zu Stande kommt. Andererseits aber, und besonders wenn es die Objektivität der Kategorien und der anderen

1) B. 676.
2) B., S. 396.
3) B., S. 537.
4) z. B., B, S. 147.

konstitutiven Begriffe, den blos subjektiven regulativen Prinzipien gegenüber, zu zeigen gilt, sind die Kategorien — eben weil sie unter sich Objekte haben, die sie bestimmen —, auch Erkenntnisse, und zwar apriorische. Sie „antizipieren" die Erfahrung im Gegensatz zu den regulativen Prinzipien, welche blos „Regeln" sind und „nicht antizipieren, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist".[1]) Sie sind oberste Gesetze der Natur, unter denen alle empirischen Gesetze, als ihre Arten, stehen. Diese empirischen Gesetze sind Spezifikationen der apriorischen, ihre Bestimmungen. So sind die apriorisch allgemeinen Begriffe zugleich auch die allgemeinsten empirischen Begriffe, denen alle anderen empirischen Gesetze untergeordnet sind.[2]) — Wir haben schon gesagt, dass diese Tendenz bei Kant nicht überall durchgeführt ist. Aber sogar dort, wo eine andere, streng transzendentale Tendenz ihr entgegentritt, ist diese erste deutlich zu merken. In dieser Hinsicht ist besonders interessant die Art, wie Kant die mathematischen Grundsätze von den dynamischen unterscheidet. Die ersten nennt er konstitutive, die zweiten sind regulativ. Warum? Wir werden hier nicht alle Gründe aufzählen. Für uns kommt hier nur einer in Betracht. Weil die mathematischen Grundsätze von der blossen Möglichkeit sprechen, so sind sie eben richtige Erkenntnisse dieser Möglichkeit. Sie haben einen konstruktiven Charakter, und deswegen kann man aus ihnen ein Erkenntnisgebäude konstruieren, sie sind mehr als Relationen und Anordnungsregeln.[3]) Sie lassen ganz bestimmte Schlüsse zu, was zu leisten die dynamischen Grundsätze nicht im Stande sind. Diese gehen auf das Dasein der Erscheinungen, und das Dasein lässt sich nicht konstruieren. Deswegen sind die dynamischen Grundsätze blosse Relationsbegriffe, die den Gegenstand nicht bestimmen, sondern nur eine „allgemeine Anzeige", „die Regel" geben können, nach welchem wir den Gegenstand suchen und ihn bestimmen sollen. — Wir sehen also, dass in diesem Falle die Grenze zwischen dem Vernunftprinzip und dem sonst konstitutiven Verstandesgrundsatze fliessend wird. Dieser letzte wird auch

---

1) B, 537. Zur Übereinstimmung des transzendentalen Rationalismus mit Kant in diesem Punkte vgl. Cohen, Kants Theorie d. Erf., 2. Aufl. S. 549, 552.

2) Kr. d. r. V., A, S. 126, 128; B, S. 209; Kr. d. Urt., Einl. § V, XXIX—XXXVIII.

3) B, S. 221—222.

regulativ genannt, und zwar aus dem Grunde, weil er eine blosse Regel zu einer Erkenntnis und keine eigentliche Erkenntnis selbst bedeutet. Der Sinn einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien hängt also wesentlich von der Frage ab, ob es apriorische Erkenntnisse gibt oder nur apriorische Voraussetzungen zu einer Erkenntnis, und wie sich dieses Gebiet des Apriori zum Gebiet der empirischen Wahrheit verhält.

Wir wissen schon, dass diese Fragestellung eben die Fragestellung ist, auf welcher der kritische Gegensatz zwischen dem transzendentalen Rationalismus und transzendentalen Empirismus beruht.[1]) Man könnte sogar sagen, dass in dieser Form der ganze Gegensatz vielleicht seine schärfste Zuspitzung erfährt.

Der transzendentale Rationalismus, für welchen die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen verknüpft ist, kann einem regulativen Prinzipe, das nur eine apriorische Allgemeinheit besitzt, keinen Platz einräumen. Und in der Tat verliert diese Unterscheidung zwischen den regulativen und konstitutiven Prinzipien in der theoretischen Philosophie für ihn ihren Sinn. Das Regulative im theoretischen Gebiete wird zum konstitutiven. Den regulativen Prinzipien wird bei Cohen das „Faktum einer Wissenschaft" (nämlich die „Naturbeschreibung") zugewiesen — in vollständiger Analogie mit den konstitutiven Grundsätzen, welche die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft in Anspruch nehmen. Wie die transzendentale Ästhetik — „Methode" der Mathematik und die transzendentale Logik — „Methode" der „Naturtheorie" ist, so wird auch die transzendentale Dialektik zur „Methode" der „Naturbeschreibung". Der Unterschied ist insofern auf den Grad der gattungsmässigen Allgemeinheit zurückgeführt: den ihnen entsprechenden Seinsbegriffen gemäss wird auch das Apriori der Mathematik und Mechanik „allgemeiner".[2]) Und das, was allzusehr der gattungsmässigen Allgemeinheit widerspricht, wie z. B. die Idee der Freiheit, wird überhaupt aus dem theo-

1) Vgl. oben S. 5.

2) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Ausg., S. 516 f., 551 u. a. — Wenn wir aus Klarheitsgründen diese Cohensche Tendenz scharf hervortreten lassen, so verkennen wir hier keineswegs sein Verdienst, auf die philosophisch-systematische Bedeutung der Ideen und des Ding-an-sich-Begriffs zuerst hingewiesen zu haben.

retischen Gebiete in andere Teile der Philosophie verwiesen. So verliert für Cohen und Stadler die Dialektik ihren selbständigen Wert: sie wird auf die anderen Teile des Systems aufgeteilt.[1])

Für den transzendentalen Empirismus dagegen gibt es, wie wir gesehen haben,[2]) keine apriorischen Erkenntnisse. Zwischen beiden in sich homogenen Gebieten: dem des Sollens und dem des Seins kann kein Übergang gedacht werden. In dieser Hinsicht unterscheiden sich also die konstitutiven Kategorien und Grundsätze von den regulativen Prinzipien garnicht: die Kategorie bedeutet keine Erkenntnis, was sie im Gegensatz zum regulativen Prinzip charakterisieren sollte; sie hat unter sich keine Objekte, weil sie überhaupt kein Begriff ist im Sinne der gattungsmässigen Allgemeinheit: ihre apriorische Allgemeinheit ist ganz anderer Art und mit der Allgemeinheit eines regulativen Prinzips prinzipiell identisch. Sie ist kein Begriff vom Objekte, sondern die apriorische Voraussetzung der Objekte, was auch für das regulative Prinzip in gleicher Weise gilt: dieses ist auch, wie wir es bald genauer sehen werden, Voraussetzung der Erfahrung und sogar einzelner Erfahrungsbegriffe. — Dieses Motiv der Kantischen Unterscheidung ist also auf die Reste des Rationalismus bei ihm zurückzuführen, und mit der Überwindung dieses letzteren fällt es ganz weg.[3])

1) Wir haben schon früher gesehen, wie Stadler (Kants Teleologie, S. 36—46) die dritte Kantische Idee mit dem die Wissenschaft konstituierenden Prinzipe der Spezifikation identifiziert. Vgl. oben S. 25 Anm. 2.

2) S. oben S. 6—11. In dieser Hinsicht höchst interessant ist auch die Art, wie Cohen in der zweiten Fassung seiner Ethik (Ethik des reinen Willens 1904) alle ethischen Prinzipien (Kants regulative Ideen) zu konstitutiven Formen der Rechtswissenschaft erhebt. Die Ethik wird für ihn zur „Methode" der Rechtslehre. So wird auch ihr ein „Factum der Wissenschaft" zugewiesen.

3) In Rücksicht auf diese letzte Frage kann man zwischen dem transzendentalen Rationalismus und Empirismus noch eine mittlere Position denken. Von den beiden Arten von Prinzipien, die wir bei Kant finden, könnte man sagen: die eine Art steht in ihrer transzendentalen Dignität höher als die andere. Kategorien sind echte apriorische Begriffe: ihre apriorische Allgemeinheit ist höher, ihre Notwendigkeit ist bindender, weil eben bei ihnen die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen am engsten verknüpft ist. Als oberste Voraussetzungen aller wahren Urteile sind die Kategorien zugleich oberste allgemeine Begriffe, die das Besondere nach dem alten Muster in sich begreifen. Ihnen gegenüber sind die regulativen Prinzipien nur im Besitze einer rein apriorischen Allgemeinheit, und deshalb sind sie weniger objektiv, transzendental minder-

Bei der obigen Kritik der Kantischen Unterscheidung haben wir den Kantischen Boden schon verlassen und uns auf den Standpunkt einer bestimmten Kantinterpretation gestellt. — Aber auch auf dem rein Kantischen Boden finden wir solche Begriffe, die dem erörterten Sinn des Begriffs der Subjektivität nicht entsprechen. Das Prinzip der objektiven Zweckmässigkeit, das ein Prinzip der Betrachtung eines einzelnen, in der Anschauung gegebenen Gegenstandes (eines organischen Wesens) ist, ist auch ausdrücklich als ein regulatives Prinzip bezeichnet.[1]) Der Grund ist wieder derselbe: dieses Prinzip ist mehr „subjektiv", als die eigentlich konstitutiven Prinzipien. Die Subjektivität kann also in diesem Sinne keineswegs den Mangel an einem bestimmten Objekte bedeuten, denn dieses Prinzip ist, wie hervorgehoben, auf ein bestimmtes Objekt gerichtet. Aus dem ganzen Zusammenhange ist auch klar, dass die Subjektivität in diesem Falle ein „Weniger an der transzendentalen Würde" des Prinzips bedeutet. Dieses Prinzip ist kein inneres Gesetz der Natur, es ist nur eine Regel der Betrachtungsweise eines endlichen Wesens, das die unendliche Mannigfaltigkeit der Naturformen zu überwältigen sucht: insofern ist es subjektiv, weil es keine objektive Voraussetzung der Natur selbst bedeutet. Weil es nicht zufällig ist und die Garantie seiner Angemessenheit an die Natur in sich trägt, ist es doch ein transzendentales Prinzip und keine willkürlich-subjektive Hypothese. — Wenn wir nur die Grundtendenzen und nicht alle feinen Nüancen in der schweren mit sich selbst ringenden Terminologie Kants berücksichtigen, so können wir sagen, dass in Bezug auf die transzendentale Dignität es drei Ausdrücke sind, die Kant für verschiedene Grade der transzendentalen Dignität gebraucht: Gesetz — blosse Regel — blosse Voraussetzung.[2]) Die Kategorien und andere konstitutive Prinzipien werden immer als Gesetze bezeichnet, obwohl auch andere Bezeichnungen von ihnen gelten. Die Ideen werden nie Gesetze genannt, dagegen immer Regeln

---

wertiger als die Kategorien. Das ist der Standpunkt des „Utraquismus", einer Theorie, welche, wie schon der Name sagt, die Gegensätze versöhnen will und insofern sowohl den Papisten als auch den Taboriten des Kritizismus gegenübersteht. Vgl. J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.

1) Kr. d. Urt., Orig.-Aufl., S. (270 f., 294), 296 f.

2) Gesetz — Kr. d. r. V., A, S. 113, 126; Regel — Kr. d. r. V., B, 536 f.; Voraussetzung — Abhandlung „Über Philosophie überhaupt", ed. Kirchmann, S. 155.

und selten (und fast nie ausdrücklich) Voraussetzungen. Das Prinzip der Zweckmässigkeit wird vornehmlich als Voraussetzung bezeichnet und selten als Regel. Das Maximum an transzendentaler Dignität besitzt das Gesetz, Minimum — die blosse Voraussetzung. Die beiden letzten Prinzipien haben das Gemeinsame, dass sie regulative Prinzipien oder subjektive Maximen genannt werden.[1]) An ihnen wird von Kant die Formel „als ob" angewandt, die die Subjektivität der regulativen Prinzipien andeuten soll. Sie beruhen nicht auf objektiven Gründen, sondern entstammen einem Vernunftinteresse, das in dem „Anhange zur transzendentalen Dialektik" als „das zwifache" bezeichnet wird.[2]) So, sehen wir, kommt bei Kant schon der Gedanke von verschiedenen, ja entgegengesetzten Formen der Betrachtungsweise der Objekte zum Durchbruch, welche, weil sie eben dem Sein der Objekte nicht angehören, nicht nur einander nicht widersprechen, sondern sich sogar gegenseitig ergänzen und im Grunde genommen demselben einheitlichen Interesse der Vernunft dienen. — Das ist das andere Merkmal des Begriffs des Regulativen bei Kant und auch der Grund, warum er ihn als subjektiv bezeichnet. Die regulativen Prinzipien sind nicht so unbedingt notwendig, so monistisch gedacht, wie die konstitutiven Anschauungsformen, Kategorien und Grundsätze. Diese letzten sind in der Erscheinungswelt überall zu finden, sie sind einheitlich, dulden keinen Widerspruch.

Besonders im Anhange zur Dialektik und in der Kr. d. Urt. ist dieser Begriff des Regulativen am schärfsten formuliert. Das hat überhaupt einigen Kant-Kommentatoren, wie Stadler und Cohen, den Anlass gegeben, das Thema der teleologischen Urteilskraft mit dem der Dialektik (dritte Idee) zu identifizieren. Dass diese Tendenz bei Kant zu finden ist, und dass sie im Begriffe des Regulativen zum Durchbruch kommt, haben wir oben gesehen, — aber ist diese Tendenz wirklich die einzige? Bevor wir zur Beantwortung dieser Frage und damit zu den anderen Seiten des Begriffs des Regulativen übergehen, wollen wir ganz kurz die zuletzt gewonnenen Ergebnisse zusammenfassen. Die Berechtigung des dem Begriffe des Konstitutiven entgegengesetzten Begriffs des Regulativen hängt wesentlich von dem Umstande ab, ob wir eine Unterscheidung zwischen den Erkenntnisformen in Bezug auf ihre transzendentale

1) z. B. Kr. d. Urt., S. 296; Kr. d. r. V. B, S. 694, 770, 708.
2) Kr. d. r. V. B, S. 695.

Dignität annehmen können oder nicht, und — wenn ja — ob diese Unterscheidung mit der Kantischen übereinstimmt.

Der transzendentale Empirismus nimmt in der Tat eine solche Unterscheidung an, wie wir gesehen haben.[1] Er unterscheidet zwischen den Formen der Wissenschaft, von denen keine das Recht auf die Exklusivität erheben kann, weil sie nur die Form einer Auffassung der Wirklichkeit unter anderen ist, und den Formen der Wirklichkeit, die das gemeinsame Material aller Wissenschaften ausmacht, und deren Formen also überall zutreffen und deswegen einheitlich, exklusiv und monistisch angelegt sind. Insofern ist ihre transzendentale Allgemeinheit und mithin auch ihre transzendentale Dignität höher, als die Dignität der Formen der Wissenschaft. Um den Kantischen Namen des Konstitutiven, wodurch er die (in Bezug auf die transzendentale Dignität) höchsten Formen bezeichnete, zu gebrauchen, sind eben diese Wirklichkeitsformen konstitutiv,[2] die Formen der Wissenschaft sind blos methodologisch. — Es fragt sich aber, ob diese Unterscheidung mit der Kantischen zusammenfallen kann — und zwar nicht buchstäblich, sondern prinzipiell — in ihren grundlegenden Motiven. — Regulativ ist das Wort, das Kant in diesem Falle für die transzendental minderwertigen Prinzipien (Pr. d. objekt. Zweckmässigkeit z. B.) gebraucht. Die konstitutiven, d. h. die transzendental vollberechtigten Prinzipien sind bei ihm alle Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft. Sie sind eben exklusiv, einheitlich, dulden keinen Widerspruch, weil ihnen noch eine gattungsmässige Allgemeinheit anhängt: so z. B. ist Kants Kausalität eine allgemeine Kausalität, d. h. Gesetzmässigkeit. Und um diese seine naturalistische Exklusivität noch schärfer hervorzuheben, hat Kant die nicht mathematisch-naturwissenschaftlichen Prinzipien (wie das Prinzip der Zweckmässigkeit) als regulativ bezeichnet. Dieses Motiv zur Unterscheidung ist also auf Kants methodologischen Naturalismus zurückzuführen, und mit der Überwindung desselben, die der kritische Empirismus versucht, fällt es ganz weg. — Die neue Unterscheidung zwischen den konstitutiven und methodologischen Formen, die an

---

1) Vgl. oben S. 9.

2) In diesem Falle bezeichnet der Terminus „konstitutiv" gewiss etwas ganz anderes als bei Kant, aber das Motiv zu dieser Unterscheidung bleibt dasselbe.

die Stelle der Kantischen tritt, entspringt bezeichnenderweise einem dem Kantischen geradezu entgegengesetzten Motive: um dem methodologischen Naturalismus und überhaupt jedem Monismus die Wurzel abzuschneiden, beraubt der transzendentale Empirismus alle wissenschaftlichen Formen ihrer Exklusivität und verlegt diese Exklusivität, den Monismus der Formen, in die Wirklichkeitsformen, in die Formen des für alle Wissenschaften gemeinsamen Materials. Weil aus der Notwendigkeit der Überwindung dieser für das endliche Wesen unzugänglichen Wirklichkeit die Aufgabe der Wissenschaft abgeleitet wird, so biegt sich unsere Unterscheidung der Kantischen gegenüber noch paradoxer um. Wir werden sehen, dass die konstitutiven Wirklichkeitsformen den Namen des Regulativen besonders verdienen, wenn wir auch andere grundlegendere Motive, die im Kantischen Begriffe des Regulativen zum Ausdruck kommen, berücksichtigen: in ihnen nämlich treffen sich die beiden Motive, die Kant als entgegengesetzt ansah, und welche er mit Hülfe seiner Begriffe des Konstitutiven und Regulativen trennen wollte.

Sie besitzen einerseits eine höhere transzendentale Dignität, eine höhere transzendentale Allgemeinheit, und andererseits gehen sie auf die Totalität der Erfahrung, für sie passt der Ausdruck „Problem ohne alle Auflösung“ am besten. Es ist schon jetzt klar, dass bei der empiristischen Auffassung Alles auf den Begriff der transzendentalen Allgemeinheit ankommt.

In seinem Begriff des Regulativen hat Kant, wie wir teilweise schon gesehen haben, ganz verschiedene Tendenzen zusammengefasst. Man könnte sagen, dass er alle Fragen, welche er infolge seiner historischen Voraussetzungen nicht zu lösen vermag, in diesen Begriff des Regulativen hineingeschoben hat, der eben deswegen eine zentrale Stelle für jede systematische Kritik Kants einnehmen muss. Und das zeigt auch, dass Kant eigentlich schon alle Fragen gesehen hat, die für unsere Zeit besonders charakteristisch sind.

Eine andere Tendenz im Begriffe des Regulativen, zu deren Erörterung wir jetzt übergehen, haben wir schon teilweise berührt, indem wir von der ersten Bedeutung des Begriffs der Subjektivität, als einem Mangel an unmittelbar gegebenen angeschauten Objekten sprachen. Die regulativen Prinzipien gehen auf Begriffe, die konstitutiven haben es mit Anschauungen zu tun. Das ist auch eine ganz allgemeine, von Kant sehr häufig gebrauchte Bestimmung

des regulativen Prinzips im Gegensatz zu dem konstitutiven. Ein Verstandesbegriff kann immer an einem Erfahrungsbegriffe in concreto dargestellt werden. Für die regulativen Prinzipien dagegen kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen liessen.[1]) Um diese Seite der Frage richtig zu beurteilen, müssen wir den Begriff der in concreto gegebenen Anschauung uns klar machen. Was verstand Kant in diesem Falle unter einer Anschauung? Der Begriff der Anschauung ist bei Kant einer der schwersten und verwickelsten Begriffe. Wie es mehrere, und unter anderen auch Zschocke[2]) nachgewiesen haben, ist dieser Begriff, wie wir ihn in der transzendentalen Ästhetik finden, unter dem Einflusse der vorkritischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand gebildet. Die Reste dieses Einflusses finden wir überall dort, wo Kant die auf Anschauung gehenden mathematischen Grundsätze und Ideen in Bezug auf ihre Evidenz oder Intuition bevorzugt.[3]) Ganz überwunden dagegen ist diese alte Meinung dort, wo der Begriff einer durch die Kategorien geformten Anschauung auftaucht, sei es als synthesis speciosa oder als ein durch Kategorien gedachtes mathematisches Raumgebilde.[4]) Was unseren speziellen Begriff betrifft, so möchten wir hier wieder an die Unterscheidung Kants zwischen konstitutiven und regulativen Grundsätzen in der Analytik erinnern. Die ganze Unterscheidung ist in Bezug auf die Anschauung gemeint. Einige Grundsätze sind konstitutiv für die Anschauung — es sind die mathematischen Grundsätze. Die anderen sind regulativ für die Anschauung und konstitutiv für die Erfahrung.[5]) Was die mathematischen Grundsätze betrifft, so ist hier entschieden ein Schritt weiter über den Standpunkt der transzendentalen Ästhetik hinaus zu konstatieren. Die Mathematik wird als durch die Grundsätze, d. h. schematisierte Kategorien begründet angesehen. Aber es ist nur ein Schritt weiter, nicht mehr, weil noch mehrere Konzessionen an den alten Standpunkt zu bemerken sind. Zunächst unterscheiden sich die mathematischen Grundsätze von den dynamischen in Bezug

---

1) B, S. 595 f. In diesem Sinne besitzen die Kategorien am meisten „objektive Realität“, dann folgen die Ideen, und am weitesten von der „objektiven Realität“ ist das Ideal entfernt, d. h. die Idee in individuo.

2) a. a. O.

3) z. B. B, S. 223.

4) B, S. 151, 160 A.

5) B, S. 692.

auf ihre Evidenz.[1]) Dann haben wir den Begriff einer Anschauung, von der eine Anzahl der Kategorien ferngehalten wird. Noch reiner wird der neue Standpunkt dem alten gegenüber dort durchgeführt, wo unter regulativem Prinzip die Idee verstanden wird. Hier wird unter der Anschauung ein gegebener Gegenstand gemeint. Den konstitutiven Prinzipien entsprechen immer Gegenstände in der Anschauung, den regulativen dagegen (den Ideen) keine. Entsprechen aber heisst in diesem Falle nicht konstituieren, weil den dynamischen Grundsätzen, die die Anschauung nicht konstituieren, auch Gegenstände in der Anschauung entsprechen. Augenscheinlich bedeutet hier das Entsprechen nur die Möglichkeit, unter den Gegenständen der Anschauung ein Beispiel für das betreffende konstitutive Prinzip aufzuweisen. Die Kategorie oder der Grundsatz ist sozusagen ein Gattungsbegriff, welcher verschiedene einzelne Gegenstände als Exemplare unter sich hat. Dagegen kann die Idee nicht in concreto dargestellt werden.

Es ist klar, dass die Unterscheidung zwischen den regulativen und konstitutiven Prinzipien, so wie wir sie bei Kant finden, mit seiner Lehre vom Schematismus aufs engste verknüpft ist. Die konstitutiven Prinzipien, auch die dynamischen Grundsätze, gehen auf die Anschauung und zwar vermittelst eines Schemas, das ihre Anwendung auf die Anschauung ermöglicht. Den regulativen Prinzipien dagegen entspricht kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit.[2]) Deswegen eben werden sie auch regulative genannt. — Wie es Zschocke genügend nachgewiesen hat, und wie wir es schon erwähnt haben, ist Kants Lehre vom Schematismus auf seine schroffe Gegenüberstellung der Anschauungsformen und der Kategorien und zuletzt auf die Gegenüberstellung der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche aus der vorkritischen Zeit herrührt, zurückzuführen. Mit der Überwindung der letzteren wird also eins der stärksten Motive der Kantischen Unterscheidung zwischen beiden Arten von Prinzipien beseitigt. — Doch spricht auch Kant selbst von einem Schema des regulativen Prinzips, welches Schema er auch als Idee bezeichnet (mehr im konstitutiven Sinne), das dem sinnlichen Schema der Kategorien korrespondiert, sein „Analogon" bildet.[3]) Insofern will er selbst eine Brücke zwischen beiden Arten von Prinzipien

1) z. B. B, S. 223.
2) B, S. 692, 693 f.
3) B, S. 693 f.

schlagen. Der Kantische Begriff der Anschauung und die mit ihm verbundene Lehre vom Schematismus sind also diejenigen Voraussetzungen seines Denkens gewesen, welche seine Unterscheidung aufs stärkste beeinflusst haben. Damit hängt noch eine andere Seite des Kantischen Begriffs des Regulativen zusammen.

Indem wir diesen Begriff als einen Begriff von Prinzipien definierten, die unter sich keine Anschauungen haben, haben wir ihn nur negativ bestimmt. Jetzt gilt es, eine Art positiver Bestimmungen zu entwickeln. Das regulative Prinzip kann nicht auf Anschauungen gehen, weil es ein Begriff von der unbedingten Einheit der Erfahrung im Sinne der Totalität der Erfahrung ist. Und diese kann in keiner Anschauung gegeben werden. Der Gegensatz zwischen einem konstitutiven und einem regulativen Prinzipe ist in diesem Falle am schärfsten formuliert. Die konstitutiven Prinzipien, d. h. die Kategorien und Grundsätze konstituieren einen einzelnen Gegenstand in der Erfahrung, der immer anschaulich vorgestellt werden kann. Die regulativen haben immer die Einheit der Erfahrung, ihre Totalität im Auge. Ihr Gegenstand kann nie gegeben werden, sondern ist immer aufgegeben.[1]) Die ganze Frage dreht sich, wie wir sehen, um den Begriff der Gegebenheit, wie ihn Kant in diesem Falle versteht. Wenn wir diesen Begriff annehmen, so ist auch die Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Prinzipien gerechtfertigt. Anderenfalls kann sie auf diese Weise nicht begründet werden. Es fragt sich also, ob der einzelne, in der „Anschauung" gegebene Gegenstand der Erfahrung mehr oder weniger „gegeben" ist, als die Erfahrung in ihrer Totalität, wenn wir das Wort gegeben rein transzendental fassen.

Den Unterschied zwischen dem Kantischen Begriffe der Anschauung und unserem haben wir schon eingehend erörtert. Wenn man die Anschauung als kategorial geformt fasst und in den Kategorien nur Voraussetzungen und keine (gattungsmässig) allgemeine Begriffe sieht, unter welche die Anschauungen „subsumiert" werden müssen, so fällt das Problem des Schematismus ganz weg. Das Prinzip der Totalität des Weltalls — die dritte Kantische Idee — also ein regulatives Prinzip ist ebenso Voraussetzung der Anschauung in unserem Sinne, wie die Kategorie der

---

1) B, S. 526, 536, 697.

Kausalität u. s. w., weil diese „Anschauung“ (die objektive Wirklichkeit), wie wir wissen, unendlich mannigfaltig ist und „das Problem ohne alle Auflösung“ in sich birgt.[1])

Auch was die Gegebenheit der Anschauung betrifft, so haben wir gesehen, dass der transzendentale Empirismus in diesem Punkte nicht mehr auf Kantischem Boden bleiben kann. Wenn unter der Gegebenheit der Anschauung die Möglichkeit der Rationalisierung und Antizipation verstanden wird, so unterscheiden sich die in infinitum gehenden regulativen Prinzipien (die mathematischen Ideen) von den konstitutiven garnicht.[2]) In diesem Sinne ist die Anschauung, wie sie der transzendentale Empirismus versteht, d. h. die objektive Wirklichkeit, irrational, d. h. „nicht gegeben“, und insofern leistet dieser neue Begriff der Anschauung gerade das Gegenteil von dem, was er für die Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Prinzipien leisten sollte. — Nicht weniger unbrauchbar ist dieser Begriff, wenn wir unter „gegeben“ den psychologischen Begriff der Gegebenheit (für ein empirisches Bewusstsein) fassen. Die unendliche Wirklichkeit in ihrer intensiven Mannigfaltigkeit ist einem empirischen Subjekte nie gegeben. — Auch wenn wir den Begriff der Gegebenheit rein transzendental[3]) fassen, erlangt die Kantische Unterscheidung keinen festeren Boden. Nicht nur ein Teil der Wirklichkeit, sondern auch ihre Totalität ist in diesem Sinne gegeben, d. h. durch die Kategorie der Gegebenheit konstituiert. — So sehen wir, dass alle Motive zur Unterscheidung zwischen zwei Arten von Prinzipien, die um die Begriffe der Anschauung und der Gegebenheit sich gruppieren, auf Kants Rationalismus und Psychologismus zurückzuführen sind. Mit der Überwindung der letzteren verlieren sie ihre zwingende Kraft.

Aber auch bei Kant selbst ist dieser Standpunkt nicht ganz rein und konsequent durchgeführt. Erinnern wir uns wieder an

1) s. S. 12 f., 89 f. u. a.

2) Das reg. Prinzip „. . . nicht antizipiert, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist.“ B, S. 537. Vgl. auch B, S. 541. — Im Begriffe der mathematischen Idee, wie er an dieser letzten Stelle gefasst wird, sieht der transzendentale Rationalist, der Kant seinen Empirismus vorwirft (in Rücksicht auf die von Kant hervorgehobenen empirischen Momente der Mathematik), die ersten Ansätze zu der vollständigen Überwindung desselben.

3) Vgl. S. 8, 12 f.

die Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Grundsätze. Die letzten, obwohl sie im weitesten Sinne des Wortes (d. h. für die Erfahrung) konstitutiv sind, sind auch als regulativ bezeichnet. Ausser den von uns schon erwähnten Gründen ist diese Unterscheidung bei Kant auch folgendermassen begründet: „Eine Analogie der Erfahrung," sagt Kant, „wird also nur eine Regel(!) sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen[1]) nicht konstitutiv, sondern blos regulativ gelten. Eben dasselbe gilt auch von den Postulaten des empirischen Denkens"[2]) . . . Noch deutlicher drückt sich Kant in einer Anmerkung zur dritten Analogie aus: „Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind."[3]) Aus diesen Worten, und ebenso auch aus der ganzen Art des Beweises sehen wir deutlich, dass diese im weitesten Sinne des Wortes konstitutiven Prinzipien, die von anderen konstitutiven Prinzipien sich nicht prinzipiell unterscheiden sollen, auch auf die Einheit der Erfahrung, auf das Weltganze gerichtet sind, d. h. einen Gegenstand haben, der in der Anschauung nie „gegeben" werden kann.

Aber am deutlichsten vielleicht wird unsere Meinung an dem Begriffe des Wirklichen, der den Inhalt des zweiten Postulats ausmacht, bestätigt. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich" lautet das Postulat.[4]) In der transzendentalen Dialektik aber erfährt diese Bestimmung eine bedeutende Korrektur. „Alles ist wirklich, heisst es dort, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht."[5]) Der empirische Fortgang aber, oder, wie ihn Kant auch nennt, der Fortschritt der Erfahrung, ist auf das regulative Prinzip (der Idee des Weltganzen) begründet, das nachher im Anhange zur Dialektik den

---

1) Sc. den einzelnen Gegenständen.
2) B, S. 222—223.
3) B, S. 265, Anm., vgl. S. 120.
4) B, S. 266.
5) B, S. 521.

Namen des Gesetzes der Gleichartigkeit der Natur bekommt.[1]) So sehen wir, dass auch die Grundsätze und mithin auch die Kategorien auf die regulativen Prinzipien zurückzuführen sind. Man könnte sagen, dass, wie die transzendentale Ästhetik nur in der Analytik ihre wahre Begründung findet, so wird auch die Analytik schliesslich in der Dialektik vollendet. Die Frage, wie ist Naturwissenschaft, oder auch wie ist Erfahrung möglich, wird vollkommen nur in der Dialektik beantwortet. Und umgekehrt ist die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft schon in der Analytik teilweise dargetan.

Ganz klar wird das, was wir meinen, dann, wenn wir einfach folgende Frage stellen. Sind die regulativen Prinzipien Kants Voraussetzungen der Naturwissenschaft und also der Erfahrung, wie es die konstitutiven Prinzipien sind, oder nicht? Nach dem, was wir oben über den Begriff des Wirklichen gesagt hatten, scheint es berechtigt zu sein, diese Frage mit einem Ja zu beantworten, obwohl in diesem Punkte gerade beide Arten von Prinzipien sich aufs schärfste unterscheiden sollen. Wir finden aber auch bei Kant selbst direkte Aussprüche in demselben Sinne. So sagt er z. B., nach dem regulativen Prinzip der Gattungen „wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt, weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre“.[2]) Dieser Satz enthält eigentlich in Kurzem eine echte transzendentale Deduktion, welche nach Kants Meinung nur von den (konstitutiven) Kategorien möglich sein soll. Und in der Tat spricht auch Kant selbst von einer Deduktion der Ideen, obwohl diese „von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann“, ganz analog dem Schema des regulativen Prinzips, das kein richtiges Schema ist, sondern nur „Analogon“ zu einem solchen.[3]) Deswegen gelten auch die regulativen Prinzipien von den Gegenständen der Erfahrung, „obzwar nur indirekt“, wie hinzugefügt wird. So sehen wir, dass es bei Kant schliesslich keine feste Grenze zwischen den konstitutiven und regulativen Prinzipien gibt, dass sich kein einheitlicher Begriff des Regulativen gewinnen lässt. Besonders deutlich ist das zu sehen bei den konstitutiven Prinzipien an den dynamischen Grund-

1) B, S. 680 f.
2) B, S. 682.
3) B, S. 698.

sätzen, die mit den regulativen Prinzipien nicht viel mehr als den Namen gemeinsam haben, und bei den eigentlich regulativen — an dem Gesetze der Einheit der Erfahrung, das eine notwendige Voraussetzung der empirischen Begriffe ist. Wir können bei Kant eigentlich nur von verschiedenen Tendenzen reden, die den mannigfaltigen Motiven seines Denkens entsprechen.

Demgegenüber kann man vielleicht einen Begriff des regulativen Gebrauches der Prinzipien im Gegensatze zu ihrem konstitutiven Gebrauche festsetzen. Ideen z. B. können nur einen regulativen Gebrauch haben. Wenn sie konstitutiv gebraucht werden, so entsteht der Schein, d. h. sie können nur als Wegweiser zum empirischen Gebrauche dienen, als Erfahrungsregeln und nie als selbständige Erkenntnisse fungieren. Im theoretischen Teile der Philosophie dürfen sie also nie das Gebiet der Erfahrung überschreiten, aber ganz dasselbe gilt auch von den Kategorien, die als konstitutive Begriffe bezeichnet sind. Auch die Kategorien haben nur einen empirischen Gebrauch,[1]) auch sie dürfen nicht als selbständige Erkenntnisse gebraucht werden; wenn wir vermittelst ihnen Gegenstände erkennen wollen, so geraten wir in das Gebiet des Scheins. In dieser Hinsicht unterscheiden sich also die Ideen von den Kategorien garnicht. Beide haben nur einen empirischen Gebrauch, beide können nicht als selbständige Erkenntnisse fungieren und das Feld der Erfahrung überschreiten. Nicht umsonst auch finden wir im letzten Hauptstücke der Analytik und im Anhange zu ihr eine Art Präludium zu der folgenden Dialektik.

Ganz im Einklang mit dieser unseren Meinung steht eine andere Tendenz bei Kant, die wir auch hervorheben möchten. Dieser Tendenz nach sind die Ideen „nichts als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien".[2]) Dafür spricht auch die Anordnung der Ideen, die immer nach der Tafel der Kategorien vor sich geht.[3]) Es scheint schon jetzt plausibel zu sein, dass man die ganze Unterscheidung schliesslich auf einen einzigen Punkt zurückführen kann: die Ideen und die Kategorien, welche beide nur einen regulativen, d. h. empirischen Gebrauch haben,

1) B, S. 305.

2) B, S. 436.

3) z. B. die Systematisierung der Paralogismen, A, S. 403 f.

unterscheiden sich von einander der Allgemeinheit ihrer Objekte nach. Einige gehen auf einen einzelnen Gegenstand, die anderen auf die Totalität der Erfahrung. Welcher Art ist diese Allgemeinheit? — Ob man diese Allgemeinheit als Allgemeinheit der Objekte bezeichnen kann — werden wir im folgenden Abschnitte dieses Kapitels erörtern.

Jetzt müssen wir noch an ein paar Beispielen erläutern, welche Bedeutung die scharfe Herausarbeitung des Begriffs der Wertwissenschaft und die Überwindung der Reste des Realismus bei Kant, welche der transzendentale Empirismus vornimmt, für unser Problem haben.

Die Herausarbeitung des Begriffs der Wertwissenschaft, die zuerst als Ethisierung anfing, geht, wie wir schon ausgeführt haben, mit der Parallelisierung verschiedener Wertgebiete zusammen.[1]) Es ist bezeichnend, dass die konstitutiven Prinzipien in der Ethik bei Kant sehr viel Ähnlichkeit mit den theoretischen Regulativen haben (und einige von ihnen (z. B. das Freiheitsprinzip) auch als solche genannt werden). Sie sind alle durch die Formel „als ob" charakterisiert, sind Vernunftsprinzipien. Der Grund hierfür ist nicht schwer zu erkennen: sie gehen nicht auf Anschauungen, sie haben keine gegebenen Objekte unter sich; wie Kant sich realistisch ausdrückt, sie gehen auf das Übersinnliche, auf die metaphysische Realität (Ding an sich).[2]) Wenn wir aber diese Reste des Realismus abweisen und die Parallelisierung der Wertgebiete durchführen, so bekommen wir folgende Resultate. Auch die theoretischen konstitutiven Prinzipien haben, der transzendental-empiristischen Auffassung nach, keine „sinnlichen" Objekte unter sich. Deswegen sind sie den praktischen konstitutiven Prinzipien ganz analog. Die praktischen Prinzipien, die den theoretischen regulativen sehr ähnlich sind, werden nur deswegen konstitutiv (als „Grundsätze") bezeichnet, weil sie nach Kants Meinung auf die übersinnliche Realität gehen.[3]) Wenn wir aber diese metaphysische Realität abweisen und bei dem blossen Sollen stehen bleiben, so sind vor diesem Sollen alle Prinzipien prinzipiell gleich: sowohl die konstitutiven praktischen, als die theoretischen regulativen, wie auch die theoretischen konstitutiven. Um es kurz zu sagen: bei der Parallelisierung der Wertgebiete werden die

1) s. S. 12.

2) Kr. d. pr. V. S. 48 f. (Akad. Ausg.)

3) z. B. ibid. S. 105.

konstitutiven praktischen und die konstitutiven theoretischen als analog und transzendental gleichartig angesehen, und weil die ersten mit den theoretischen Regulativen wesensgleich sind (besonders wenn wir die metaphysische Realität auch in der Ethik abweisen), so wird auch der Unterschied zwischen den theoretischen regulativen und konstitutiven Prinzipien verwischt. In diesem Sinne sagt auch Rickert, dass der Begriff des transzendenten Sollens (der Grundbegriff der Philosophie als einer Wertwissenschaft) in seinem Gegensatz zum Begriffe des transzendenten Seins am besten an Kants Begriffe der Idee erläutert werden kann. „Kant wandelt hier den Begriff der transzendenten Realität in den des transzendenten Sollens um. . . Genau dasselbe geschieht, wenn wir bei dem transzendenten Sollen stehen bleiben und ein transzendentes Sein ablehnen.“[2]) — Auch bei den anderen Unterscheidungen Kants innerhalb der regulativen Prinzipien selbst könnte man den Einfluss des Realismus nachweisen: so ist z. B. die Art, wie Kant die „Antinomien“ den beiden anderen Ideen gegenüberstellt, auf die Reste des Realismus zurückzuführen.[1])

Wir sehen also, dass bei der strengen Durchführung der Tendenzen, die der transzendentale Empirismus vertritt, die Grenze zwischen den regulativen Prinzipien und den konstitutiven verwischt wird. Aus leicht zu ersehenden Gründen, die um die Begriffe des Sollens und der Wertwissenschaft sich drehen, und die wir schon eingehend behandelt haben, ist diese Verwischung zu Gunsten der regulativen Prinzipien geschehen. Sie haben an ihrer Würde etwas gewonnen, die konstitutiven dagegen haben an der Dignität, welche ihnen der Kantische Rationalismus erteilen wollte, sehr viel eingebüsst. Deswegen sagen wir auch, dass der transzendentale Empirismus im Gegensatz zum Rationalismus[3]) alle konstitutiven Prinzipien zu regulativen macht. — Die Stelle des früheren Gegensatzes zweier verschiedener Formarten übernimmt der einheitliche Formbegriff, als ein Wertbegriff, der von allen anderen Seinsbegriffen grundsätzlich verschieden ist und durch eine besondere Art der Allgemeinheit (transzendentale Allgemeinheit) sich auszeichnet. — Was kann diese Umbildung für eine allgemeine Bedeutung haben? Kant hat

1) Rickert, Geschichtsphilosophie, S. 415.

2) Vgl. B, S. 506 f., 509 f.

3) s. oben S. 129.

doch mit Hülfe seines Begriffes des Regulativen die Metaphysik als unmöglich erwiesen und zugleich auch ihre subjektive Notwendigkeit gezeigt. Wird durch unsere Umbildung diese Tat Kants nicht vernichtet? Was für einen Ersatz werden wir dafür finden? Und werden wir, wenn auch nicht prinzipielle, so doch vielleicht ganz erhebliche graduelle Unterschiede im Gebiete der apriorischen Formen annehmen? Und, wenn ja — wie unterscheiden sich diese Prinzipien von einander? Mit allen diesen Fragen haben wir in dem folgenden abschliessenden Abschnitte unserer Untersuchung zu tun. Wenn es bisher die Kantische Unterscheidung zu verwischen galt, so gilt es jetzt, eine andere Unterscheidung durchzuführen, welche, obwohl sie nicht so prinzipiell wie die Kantische ist, den Begriff des Regulativen schärfer und präziser zu fassen gestattet. Es wird sich schliesslich auch herausstellen, dass damit das tiefste und eigentlichste Motiv der Kantischen Unterscheidung getroffen wird.

III. Relativer Begriff des Regulativen.

Wir haben schon früher einmal erwähnt, dass der Schlüssel zur Lösung unseres Problems im Begriffe der transzendentalen Allgemeinheit enthalten ist. Dabei dürfen wir auch nicht vergessen, dass der transzendentale Empirismus innerhalb der apriorischen Formen zwischen den konstitutiven und den methodologischen Formen unterscheidet. Versuchen wir jetzt diese zwei Punkte etwas näher zu erörtern.

Die konstitutiven Kategorien unterscheiden sich von den methodologischen Formen dadurch, dass sie einheitlich, d. h. monistisch, exklusiv sind. Deswegen sind sie eben konstitutiv: sie sind überall zu finden, dulden keinen Widerspruch. Ihre transzendentale Dignität ist höher als die der methodologischen Formen: diese letzten widersprechen einander, wenn sie als exklusiv gedacht werden; wenn man sie aber als gleichberechtigte Formen der verschiedenen Auffassungsweise betrachtet, so ergänzen sie sich gegenseitig. In diesem — und nur in diesem Sinne — könnte man sagen, dass die ersten mehr „Realität" haben. Die letzten dagegen geraten in einen unauflöslichen Streit, wenn man sie hypostasiert. — Es ist klar, dass die konstitutiven Formen sich von den methodologischen durch

ihre Allgemeinheit unterscheiden. Aber was ist diese transzendentale Allgemeinheit? Zunächst setzen wir fest, dass diese transzendentale Allgemeinheit nicht die Allgemeinheit einer Gattung und nicht die eines Ganzen, sondern die Allgemeinheit einer Voraussetzung ist.[1]) Was heisst aber Voraussetzung? Diesen Begriff müssen wir uns jetzt klar machen.

Die Voraussetzung in philosophischem Sinne enthält in sich immer ein Problem, das nicht gelöst, sondern blos gezeigt ist. Die wertteleologische Methode, welche Voraussetzungen zu einem Kulturwerte aufsucht, bedeutet eigentlich die Verschiebung des Problems, und nicht seine endgültige Lösung. Mit dieser Verschiebung des Problems geht seine Konzentrierung zusammen. Es hätte keinen Sinn, das Problem nur zu verschieben, damit wäre nichts gewonnen. Aber wenn die allgemeinere Voraussetzung die Probleme, welche die spezielleren enthielten, in sich aufnimmt, so genügt es, dieses allgemeine Problem zu lösen, um auch die Lösung der in ihm enthaltenen spezielleren Probleme zu geben.[2]) In diesem Sinne könnte man sagen, dass schliesslich alle philosophischen Begriffe Probleme bedeuten, welche durch diese Verschiebung und Konzentrierung des Problems als gelöst erscheinen. Bei den in diesem Gebiete letzten Voraussetzungen, die in dem betreffenden Gebiete selbst keine weitere Reduzierung zulassen, wird dieser problematische Charakter ganz klar: solche letzten Voraussetzungen sind in der Tat „Probleme ohne alle Auflösung". Je allgemeiner also die philosophische Form ist, desto intensiver ist sozusagen das Problem, das sie in sich enthält, weil dieses Problem alle Probleme in sich begreift, die in den spezielleren Formen enthalten waren und auf diese letzte Voraussetzung zurückgeführt sind. Die Widersprüche, die die spezielleren Formen enthalten, und welche durch ihre gemeinsame Voraussetzung (durch die allgemeinere Form also) gelöst werden sollen, kulminieren in dieser allgemeineren Voraussetzung, um in der allgemeinsten Form, d. h. der letzten Voraussetzung, ihren höchsten Grad zu erreichen. — Die wertteleologische Methode kann also nichts beweisen, keine Wahrheit verbürgen, sie kann nur diese Wahrheit in dem Sinne begründen, dass sie eine einheitliche Reihe, ein System von Voraussetzungen aufsucht, welche schliesslich in eine letzte Voraussetzung einmünden. Diese nimmt alle Last der früheren Vor-

1) Vgl. oben S. 4 f.

2) Vgl. oben S. 57 f., 88 f., 104 f.

aussetzungen auf sich, konzentriert in sich alle früheren Probleme, so dass man nur dieses letzte Problem zu lösen braucht, um alle früheren wie mit einem Schlage zu lösen. Im Gegensatz zum Rationalisten also verkündet der kritische Empirist keine Wahrheit: das, was er einzig zu geben bemüht ist, ist der Weg zur Wahrheit: diese selbst liegt ausserhalb seiner Macht.

Um den Begriff der transzendentalen Allgemeinheit ganz scharf zu fassen, werfen wir einen Blick auf die Ergebnisse unseres vorigen Kapitels. Mit ihrer Hilfe werden wir diese Allgemeinheit gegen die verschiedenen Arten der empirischen Allgemeinheit abzugrenzen versuchen. Die gattungsmässige Allgemeinheit ist dadurch zu charakterisieren, dass alles das, was für den allgemeinen Begriff gilt, auch für den besonderen, ihm untergeordneten Begriff gelten soll. Das Umgekehrte gilt für die Allgemeinheit eines Ganzen:[1]) das, was für den Teil gilt, gilt auch für das Ganze, das diesen Teil enthält. Keine von diesen beiden Verhältnissen entspricht dem Begriffe der transzendentalen Allgemeinheit. Dieser letztere und das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderem, das auf ihm basiert, ist ganz eigentümlicher Natur. Es ist weder das Verhältnis der Gattung zur Art, noch das des Ganzen zum Teil. Die primäre Kausalität, welche die gemeinsame Voraussetzung der allgemeinen (Gesetzmässigkeit) und der historischen Kausalität ist, verhält sich zu diesen letzteren nicht wie der Begriff eines Ganzen zum Teilbegriffe. Das, was für den Begriff der historischen Kausalität z. B. zutrifft, lässt sich nicht vom Begriffe der primären Kausalität aussagen. Das Gattungsverhältnis ist dabei auch nicht zutreffend. Die Definition der primären Kausalität (als einer Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge) trifft nur, wie wir gesehen haben, die Wirklichkeitskausalität. Für die historische Kausalität also ist diese Definition nicht nur ungenügend (so dass sie durch die Hinzufügung der spezifischen Merkmale vervollständigt werden kann, wie es bei dem Gattungsverhältnis der Fall ist), sondern, wie wir gesehen haben, geradezu unrichtig.[2]) Die „Abstraktion", mit welcher man in der Philosophie von einem besonderen zu einem allgemeineren Wertbegriffe gelangt, ist eine andere, als die, welche von einem besonderen zu einem allgemeineren Seins-

---

1) Sei es die Allgemeinheit eines historischen Ganzen oder der (experimentellen) Wirklichkeit, vgl. S. 24 f.

2) Vgl. S. 78.

begriffe führt.[1]) Wie gesagt, die transzendentale Allgemeinheit ist die Allgemeinheit einer Voraussetzung, die die Widersprüche der untersten Formen versöhnt, einer Forderung, die das Problem zeigt, das alle unteren Probleme involviert.

Wenn der kritische Empirist zwischen konstitutiven und methodologischen Formen unterscheidet, so sieht er in den ersten oberste und gemeinsame Voraussetzungen dieser letzteren. In den konstitutiven Formen sind die letzten Probleme verborgen, die in den methodologischen schon enthalten sind. Oder besser, weil die konstitutiven Formen die Voraussetzungen der methodologischen sind, so münden alle Probleme, welche die letzteren enthalten, in sie ein: sie vereinigen zugleich diese Probleme in eine einzige und einheitliche Aufgabe.[2]) Jede Wissenschaft strebt zur Einheit: aber in der Wissenschaft selbst gibt es keine Einheit, sondern nur die Zersplitterung sich gegenseitig ergänzender Methoden. Diese Einheit ist in ihr nicht zu erreichen, für die Wissenschaft ist sie nur ein „Problem ohne alle Auflösung", und das wird dadurch ausgedrückt, dass diese Einheit als der Wirklichkeit anhängend und die Wirklichkeit selbst als ein für die Wissenschaft unzugängliches Gebilde betrachtet wird. So verschiebt der transzendentale

---

1) Als Beispiel dieses Verhältnisses kann man den Kantischen Begriff des „Bewusstsein überhaupt" anführen. Das „Bewusstsein überhaupt" ist kein Gattungsbewusstsein, es verhält sich zu einem empirischen Bewusstsein keineswegs wie ein Gattungsbegriff zu seinem Exemplar. Die „Abstraktion" vom empirischen Bewusstsein, auf Grund welcher man zum „Bewusstsein überhaupt" gelangt, ist augenscheinlich ganz eigentümlicher Art. — Noch klarer wird dieses Verhältnis aus dem Beispiele der 3 Subjektsbegriffe, welche Rickert in ausdrücklicher Anlehnung an den Kantischen Begriff des „Bewusstsein überhaupt" im „Gegenstand der Erkenntnis" entwickelt. Das, was sich vom erkenntnistheoretischen Subjekte aussagen lässt, trifft für den psychologischen Subjektsbegriff garnicht zu. Das „Wegdenken", mit dessen Hilfe wir vom psychophysischem Subjekte zum psychologischen und weiter zum erkenntnistheoretischen Subjektsbegriffe gelangen, ist keineswegs die gewöhnliche Abstraktion. Unter dem erkenntnistheoretischen Subjekt muss man also das letzte regulative Prinzip, eine nie erreichbare Aufgabe für alle Subjekte verstehen (in diesem Sinne ist es auch ein „Grenzbegriff", siehe „Gegenstand", S. 24 f., 145, 201). Seine Allgemeinheit ist die des letzten Zieles, das alle besondere Subjektsbegriffe anstreben. Diese verhalten sich zu ihm als besondere Ziele, die das in ihm vertretene gemeinsame Ziel gemeinsam zu verwirklichen suchen.

2) Vgl. B, S. 361. „Die Vernunft . . . die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen suchen." S. auch Cohen, a. a. O. S. 524.

Empirismus den Monismus in die Wirklichkeit selbst, indem er zugleich auch seinen ausserwissenschaftlichen Charakter erweist. Der Monismus wird zum Problem, das auf dem Boden der Wissenschaft unauflöslich ist, und ist also unschädlich gemacht. — In diesem Sinne kann man sich hier auch des Wortes regulativ bedienen. Im Gebiete der Wissenschaftslehre stossen wir schliesslich auf solche Voraussetzungen, die weiter keine Reduzierung zulassen, welche die letzten, die allgemeinsten Voraussetzungen sind, und insofern Probleme ohne alle Auflösung bedeuten. Für die Wissenschaftslehre sind es eben, wie wir gesehen haben, die konstitutiven[1]) Kategorien.

In diesem Sinne ist auch die konstitutive Kategorie der Kausalität oder die primäre Kausalität (oder auch die „Kausalität überhaupt“) ein regulatives Prinzip. Sie ist einer der letzten Begriffe im theoretischen Gebiete, welche eine weitere Reduktion nicht mehr gestatten.[2]) Sie ist das gemeinsame Ziel für alle besonderen wissenschaftlichen Kausalitätsarten, und als solche konstituiert sie keinen Seinsbegriff, der ihr entsprechen könnte.[3]) Sie hat insofern kein ihr entsprechendes „Objekt“ — das ist der einzige Sinn, in welchem diese Kantische Bestimmung des Regulativen gedeutet werden kann.

So vereinigen, dem tiefsten Sinne der teleologischen Methode gemäss, die konstitutiven[4]) Kategorien in sich beide Motive, die Kant getrennt sehen wollte: die höchste transzendentale Allgemeinheit mit der höchsten Problematik, mit der Letztheit einer weiter nicht reduzierbaren Voraussetzung. In diesem Sinne sind sie auch unerreichbare Ziele der Wissenschaft, ihre regulative Prinzipien. Im Grunde genommen sind sie aber mit den anderen Prinzipien wesensgleich: nur weil sie letzte Voraussetzungen sind, die allgemeinsten Prinzipien in diesem Gebiete, welche die Last der anderen tragen,

---

1) Konstitutiv im Sinne Rickerts. (Gegens. zu „methodologisch“.)

2) Dass wir damit den tiefsten Sinn des Kantischen Denkens treffen, beweisen folgende Worte aus Kr. d. r. V.: „. . . Dass wir sogar keine einzige derselben (d. h. der Kategorien) real definieren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulassen“, B, S. 300. (Die reinen Kategorien) „selbst können also nicht definiert werden. Sie sind nichts als Vorstellungen der Dinge überhaupt“. A, 245 f.

3) Vgl. oben S. 94, 98.

4) Konstitutiv im Sinne Rickerts. (Gegens. zu „methodologisch“.)

sind sie regulativ. Sie umschreiben den Kreis der Probleme, welche die Wissenschaft zu lösen nicht vermag, vor welchen sie immer schweigen soll. In diesem Sinne sind sie auch Grenzbegriffe.

Es soll nicht heissen, dass diese Probleme überhaupt unauflöslich sind: für die Wissenschaft sind sie auf jeden Fall unauflöslich. Es kann aber sein, dass ein anderes Gebiet mit Hilfe anderer Mittel noch weiter geht, dass es für die im ersten Gebiete letzten Voraussetzungen weitere Voraussetzungen aufsucht und auf solche Weise das Grundproblem noch weiter verschiebt. Von diesem Standpunkte aus begreifen wir auch den tiefsten Sinn des Kantischen Systems, in welchem das Gebiet der praktischen Vernunft gerade dort beginnt, wo das theoretische endet, und wie es kommt, dass die theoretischen regulativen Prinzipien zu den konstitutiven praktischen werden. So gelangen wir zum Begriffe des Regulativen als eines relativen Begriffs. Dasselbe Prinzip, das in einem Gebiete infolge seiner höchsten Allgemeinheit und Letztheit regulativ ist, kann in einem anderen Gebiete zu einem konstitutiven[1]) gemacht werden, wenn es gelingen wird, eine noch allgemeinere Voraussetzung zu finden, die unter mehreren anderen auch sein Problem aufnehmen könnte. Jetzt muss es klar sein, was wir meinten, wenn wir sagten, dass die regulativen Prinzipien sich von den konstitutiven (im Kantischen Sinne) nur graduell unterscheiden, und dass Alles dabei nur auf den Grad ihrer transzendentalen Allgemeinheit ankommt.

Es kann schliesslich nur ein einziges Prinzip sein, das nicht nur relativ, sondern auch absolut regulativ ist. Das ist der Begriff der letzten Voraussetzung, die überhaupt noch aufgesucht werden kann. Das ist der letzte äusserste Grenzstein der Objektivität. Weiter beginnt die subjektive Mystik, das Reich des absoluten Erlebnisses. Diese letzte Voraussetzung ist eben die einzige, und sie begreift alle anderen ihr vorangehenden in sich; alle ihre vereinzelten Probleme fasst sie in ein einheitliches mächtiges Problem zusammen, das seine Lösung gewaltig fordert,[2]) eine

1) Wir haben das auch gesehen bei dem Beispiele des Begriffs der objektiven Wirklichkeit, welcher in der Ästhetik eine konstitutive Bedeutung hat. Vgl. oben S. 107. Vgl. auch L. Kühn, „Das Problem der ästhetischen Autonomie“ 1908, derem Beweisgange wir jedoch nicht zustimmen können.

2) Vgl. Cohen, a. a. O. S. 524 f.: „Desto mehr verdichtet sich die Kraft der Vernunft.“

Lösung, die schon eine Erlösung bedeutet und die höchste Anspannung, den mächtigsten Aufschwung aller Kräfte braucht, dessen eine Persönlichkeit je fähig ist. Von diesem Standpunkte aus wird uns auch Kants Lehre vom transzendentalen Ideale begreiflich, worunter Kant eine (bezeichnenderweise theologische) Idee in individuo verstanden hat, die zugleich auch alle anderen Ideen in sich begreifen sollte.[1] Je höher also die Philosophie aufsteigen wird, je höhere Prinzipien von ihr aufgestellt werden, desto schwerer wird auch die Last der blos reduzierten und nicht versöhnten Widersprüche sein, die in jedem höheren regulativen Prinzip sich immer mehr anhäufen, desto mächtiger wird auch die Forderung erscheinen, diese höchsten Begriffe zu begründen, sie im innersten Wesen der Persönlichkeit zu verankern, um alle angehäuften Widersprüche auf einmal zu lösen und das ganze System wahrhaft zu verbürgen.

Hier endet aber das Reich der Philosophie als einer objektiven Wissenschaft. Hier liegt die Grenze, wo diese ihrem Sinne nach objektivste Wissenschaft, die abstrakteste Lehre von den ewigen absoluten Formen unserer kulturellen Tätigkeit plötzlich umschlägt in die subjektivsten Geheimnisse der Persönlichkeit, in ihre heiligsten Heiligtümer, wo ein irrationaler Glaube und eine vertrauensvolle Hoffnung herrscht, wo das Wertvolle nicht mehr erkannt, sondern angeschaut und in seiner Fülle erlebt wird. Von ihrem Höhepunkte aus, den sie so mühesam erreicht hat, weist die Philosophie in ein neues, ihr fremdes Reich der subjektivsten Erlebnisse, der Mystik oder vielleicht der Metaphysik hinaus.

„Wie Ozean den Erdenball umfängt,
So schliessen Träume unser Leben ein.
Es naht die Nacht, mit Wogenlauten drängt
Naturkraft blind am brandenden Gestein.
Hört ihre Stimme, die uns lockt und rührt.
Im Hafen wartet schon der Zauberkahn.
Es steigt die Flut noch immer, die uns führt
In die Unendlichkeit der dunklen Bahn.
Der Himmel brennt im Sternenruhm. Vom Weiten
Schaut er geheimnisvoll uns an. So schweben
Wir auf den Wellen, die von allen Seiten
In heller Tiefe brennend uns umgeben.“ (Tütscheff.)

1) Kr. d. r. V., B. S. 596, 600 ff.

Der „positivistische Zug“ vermag also nicht die Ungeheuer des Erlebnisses, der Intuition, der unmittelbaren Anschauung zu überwinden. Er kann sie wohl aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen. Desto mächtiger aber versammeln sie sich an ihrer Grenze.

Es ist leicht einzusehen, dass unser relativer Begriff des Regulativen schliesslich dasselbe leistet, was der Kantische Begriff leisten sollte. Wie in Kants Analytik die Unmöglichkeit der Metaphysik schon erwiesen ist, so ist sie für die empiristische Auffassung schon durch den Begriff der Kategorie, als Voraussetzung der Erkenntnis, die nie selbst eine Erkenntnis werden kann, erwiesen. Ihre subjektive Notwendigkeit kommt in dem Begriffe des Problems zum Ausdruck, das objektiv nie gelöst werden kann und nur immer weiter reduziert wird, dabei auch einen immer intensiveren Anspruch auf seine Lösung erhebt. Die Metaphysik entsteht bei dem absoluten Begriffe des Regulativen dort, wo man das Problem, das er in das subjektive Gebiet des Mystischen verweist, mit objektiven Mitteln gelöst glaubt; wo man die Grenze, die dieses regulative Prinzip bezeichnet, vom Gebiete der Objektivität in das dunkle Reich der subjektiven Mystik weiter hineinrückt; wo man also begrifflich das zu deuten versucht, was jeder begrifflichen, ja jeder objektiven Deutung prinzipiell entzogen ist. Und überhaupt entsteht die Metaphysik dort, wo man die Grenze verschiedener Gebiete nicht zu achten weiss, wo man durch „Ineinanderlaufenlassen ihrer Grenzen“ die Wissenschaften „verunstaltet“. So wird uns der Zweck und die Aufgabe der kritischen Philosophie, ihre „polizeiliche Funktion“,[1]) um Kants Vergleich zu gebrauchen, vollständig klar. — Der kritische Empirismus, der von keinen apriorischen Erkenntnissen hören will, will durch sein Apriori (das transzendente Sollen) nur die empirischen Wissenschaften befestigen und alle metaphysischen Vorurteile aus dem Wege räumen. Das ist sein Ausgangspunkt. Das letzte Wort, das er zu sagen noch für berechtigt hält, ist der Ruf zur Mystik. Indem er die metaphysischen Vorurteile wegschafft, ebnet er auch paradoxer Weise den Weg zu dieser letzteren. Im Reiche der Objektivität sieht er nur eine „Insel, die von einem weiten und stürmischen Ozeane“ der Mystik umgeben ist.[2])

1) B, S. XXV.
2) B, S. 295.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 16.

Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus.

Ein kritischer Beitrag zur Kantforschung.

Von

Dr. Swetomir Ristitsch.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft"
erhalten die „Kantstudien", sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation
der Universität Leipzig.

☆

MEINER MUTTER
ALS DANK
FÜR DIE UNTERSTÜTZUNG
WÄHREND MEINER STUDIEN
IN
DEUTSCHLAND.

☆

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Jede neue philosophische Anschauung, die von der gewöhnlichen Vorstellungsart abweicht, hat sich zu beweisen. Der transzendentale Idealismus ist gerade ein Standpunkt, der, um die Möglichkeit der exakten Wissenschaften und die Unmöglichkeit einer Wissenschaft des Transzendenten darzutun, zu einer ungewohnten Ansicht greifend, sich als Theorie durch Beweise zu behaupten suchte. Kant ist sich dieser Beweispflicht vollkommen bewusst gewesen. Die Begriffe, an welche seine Beweise anknüpfen, sind Begriffe der wissenschaftlichen Erfahrung. Daher bleibt das Problem seiner Erkenntnistheorie solange lebendig, als es eine wissenschaftliche Erfahrung gibt.

Der Gegenstand dieses Versuches sind die Beweise, welche den transzendentalen Idealismus als eine richtige Theorie auf indirektem Wege dartun sollen. In vorliegender Gestalt wurde er der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegt. Daher so manches in ihm nur angedeutet werden konnte, z. B. das Verhältnis des Satzes des zureichenden Grundes zur transzendentalen Logik. Ebensowenig konnte näher eingegangen werden auf die Bedeutung der Tatsache, dass Kant die Ambiguität dogmatisch-metaphysischer Sätze gezeigt hat, sich hingegen selber identischer Sätze bediente, wo es galt, seine eigene Theorie zu begründen.

Mit klarem Pflichtbewusstsein spreche ich meinen Leipziger Lehrern den innigsten Dank aus, denn es liesse sich wohl schwerlich etwas ausfindig machen, wofür man dankbarer sein müsste, als für dasjenige, was zum unveräusserlichen Bestandteil des Lebens selbst geworden ist. Meinen Lehrern, den Herren Professoren: Wundt, Barth, Bruns und Wiener bin ich zu besonderem Dank verpflichtet.

Die allerschönsten Erinnerungen an meinen Studienaufenthalt in Deutschland wurden endlich durch den Entschluss des Herrn Prof. Vaihinger in Halle, meine Doktorabhandlung als Ergänzungsheft der Kantstudien erscheinen zu lassen, um noch eine vermehrt, wofür ich ihm an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Belgrad, den 27. Januar 1910.

Swetomir Ristitsch.

Einleitung.

Unter den Beweisen des transzendentalen Idealismus verstehen wir diejenigen Beweise, die die Idealität des Raumes und der Zeit bezw. dessen, was diese in sich enthalten, dartun sollen. Die Idealität bedeutet hier hinsichtlich des Raumes und der Zeit die ausschliessliche Subjektivität und inbezug auf das in Raum und Zeit Enthaltene die Erscheinungsnatur, d. h. die Existenz nur im Bewusstsein, die aber zugleich auf eine Existenz hinweist, die ganz und gar ausser dem Bewusstsein ist. Das, was man räumlich und zeitlich nennt, hat nur inbezug auf ein Bewusstsein Sinn und Bedeutung. Die absolute Existenz ist weder räumlich noch zeitlich. Keine Identität, nicht einmal die Übereinstimmung zwischen dem, was dem Bewusstsein immanent ist, und dem absoluten Sein. Der Gedanke, dass der Mensch das wahre, innere Wesen der Dinge nicht erkennt, lässt sich bis in die ersten Anfänge der Geschichte der Philosophie verfolgen. Er ist also ziemlich alt. Kants philosophische Weltanschauung stimmt mit diesem Gedanken überein.

Kant ist aber der Urheber einer Lehre, die ihre Hauptstütze in der Idealität des Raumes und der Zeit findet, und deren unmittelbare Folge die Idealität, in dem oben erwähnten Sinne, des in ihnen Enthaltenen ist. Der transzendentale Idealismus ist der erkenntnistheoretische Standpunkt, nach dem wir in unserem Erkennen, es nur mit unseren Vorstellungen zu tun haben, weil das in Raum und Zeit Gegebene, der Stoff unseres Denkens, worauf dieses sich letzten Endes bezieht, kraft der Idealität des Raumes und der Zeit selber ideal, d. h. unsere Vorstellung, ist. Objektiv betrachtet, ist es Erscheinung. Die Beweise nun, die die Idealität des Raumes und der Zeit dartun sollten, nennen wir Beweise des transzendentalen Idealismus. Und diejenigen dieser Beweise, welche die Wahrheit dieses Standpunktes auf indirektem Wege jeglichem Zweifel entziehen sollen, machen wir in diesem Versuch zum Gegenstand unserer Betrachtungen.

Indirekt kann man einen Beweis nicht bloss dann nennen, wenn er eine der drei Formen der apogogischen Beweisführung, die disjunktive, konträre und kontradiktorische, an sich trägt, sondern auch dann, wenn die Gründe für die Wahrheit dessen, was bewiesen werden soll, nicht in ihm selbst gesucht, diese vielmehr anderswoher genommen werden. Etwas direkt beweisen aber heisst, aus seinen inneren Gründen beweisen. Wird dagegen die Wahrheit eines Urteils durch Zuhülfenahme eines anderen Urteils oder Begriffes dargetan, so ist dieser Beweis ein indirekter zu nennen. Der Umweg, auf dem die Wahrheit eines Satzes bewiesen wird, braucht nicht in dem Nachweis der Falschheit, des Nichtzutreffens des Gegenteils des zu beweisenden Satzes zu bestehen, welches letztere bei der apogogischen Beweisführung der Fall ist. Nicht das Dartun der Unmöglichkeit eines oder mehrerer Fälle, woraus dann ein bestimmter Fall als wahr hervorgehen soll, ist das, was dem Beweis den Charakter eines indirekten Beweises verleiht, sondern die Unentbehrlichkeit der Zuhülfenahme eines anderen Urteils oder Begriffes, damit überhaupt die Wahrheit des zu beweisenden Urteils dargetan werden könne. Die apogogische Form ist nicht notwendig.

Der indirekten Beweise, genommen in der Bedeutung der eines Umweges sich bedienenden Beweisführung, hat der transzendentale Idealismus zwei. Der eine ist aus der transzendentalen Apperzeption, der andere aus der ersten mathematischen Antinomie. Es ist also von Kant der Versuch gemacht worden, die Idealität des Raumes und der Zeit aus der transzendentalen Apperzeption und der ersten Antinomie zu beweisen. Diese Beweise können billig indirekt genannt werden, weil die Beweisgründe nicht in dem gesucht werden, was bewiesen werden soll, sondern in den Begriffen, die zunächst einmal mit dem zu Beweisenden, ihrem Wesen nach, nichts zu tun haben. Wenn also die Gründe für die Idealität des Raumes und der Zeit nicht in diesen selbst gesucht werden, sondern entweder aus der transzendentalen Apperzeption oder der Unmöglichkeit der Darstellung einer Vernunftidee in der Erfahrung, gezogen werden, so kann man nicht umhin, die Beweise, die sich auf solche Gründe stützen, indirekt zu nennen. Der indirekte Beweis aus der ersten Antinomie hat dazu noch die apogogische Beweisform.

a. Über die Beweisführung in der Philosophie.

Die Philosophie hat das Eigentümliche, dass sie, ihrer Hauptaufgabe nach, mit dem Problem des Daseins, der Existenz, zu tun hat. Im Vordergrunde steht die Erkenntnistheorie, die, wenn das Existenzproblem gelöst werden soll, Grundlagen der Logik bilden muss;[1]) denn ohne Bezugnahme auf die Theorie des Erkennens, die den Begriff des ausser uns existierenden Gegenstandes in Betracht zieht, möge nun das ausser uns Existierende Erscheinung oder die von unserem Bewusstsein unabhängige Existenz bedeuten, lässt sich gar nicht absehen, wie das Denken den Übergang zur Natur machen kann. Keiner der einzelnen Wissenschaften kann die Aufgabe zufallen, über den Existenzbegriff, wie ihn die Philosophie aufstellt, zu entscheiden, weil sie den Unterschied zwischen dem Subjekt und Objekt nicht kennen. Die Begriffsbildung der Einzelwissenschaften setzt die Erfahrung voraus, der gemäss die Begriffe gebildet werden, woraus sich die Übereinstimmung zwischen dem tatsächlich Vorhandenen und den letzteren alsdann ohne weiteres ergibt. Diese Begriffe sind Hypothesen. Aber gerade die Voraussetzung der Erfahrung bildet das Problem der Erkenntnistheorie. Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, und diese Beziehung sehr verschieden gedacht werden kann, das geht die Einzelwissenschaften gar nicht an, weil sie bestimmte Ziele verfolgen, nämlich, die gegebene Gesetzmässigkeit aus gewissen allgemeinen Annahmen abzuleiten, wobei das Verhältnis des Gegebenen zum Bewusstsein ursprünglich gar nicht in Betracht kommt. Für die Philosophie dagegen ist dieses Verhältnis von Anfang an ihre Aufgabe; selbst dann, wenn sie die Korrelation zwischen dem Subjekt und Objekt nicht als ursprünglich ansieht. Für die Naturwissenschaft als solche ist es vollkommen gleichgültig, ob man das Gegebene in Raum und Zeit als dem Subjekt inhärierend oder ob man es als unabhängig von diesem existierend betrachtet. Für den Inbegriff naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und deren Erklärungsversuche ist das Problem der Beziehung des Realen zum Bewusstsein belanglos. Die Naturwissenschaften aber nehmen an, dass die räumliche und zeitliche Welt objektiv real ist. Nun kann man aber den Unterschied zwischen den Aussagen:

---

1) Es ist Wundt, der Grundtendenz nach, völlig beizustimmen, wenn er sagt, dass die Logik der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung bedarf und der Hülfe erkenntnistheoretischer Untersuchungen nicht entbehren kann. — Vgl. Logik, 3. Aufl. Bd. I. p. 2, 8.

die Philosophie berücksichtigt nicht die allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, und: die Philosophie setzt sich in Widerspruch zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften, nicht leugnen. Wenn die Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie mit den allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften übereinstimmt, so kann dies niemals zum Beweisgrund ihrer Richtigkeit dienen. Gründe für die Bekräftigung der Richtigkeit einer Erkenntnistheorie müssen in ihr selbst gesucht werden, d. h. in ihrer theoretischen Durchführbarkeit. Die Begründung muss durch eigene Mittel erfolgen. Die Notwendigkeit einer Begründung auch der grundlegenden Annahmen tritt deutlich zum Vorschein bei dem Problem der Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand. Das in Raum und Zeit Gegebene kann man, ohne eines Widerspruches sich schuldig zu machen, in Abhängigkeit setzen von der Möglichkeit der Beziehung der logischen Funktionen auf das Gegebene, wenn nun einmal als zugegeben betrachtet wird, dass beim Zustandekommen gegenständlicher Erkenntnis auch das Denken mitwirkt. Sollte sich etwa herausstellen, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht anders möglich sei, als durch die Annahme der Erscheinungsnatur des Gegebenen, so müsste man dies eben zugeben, weil ja die Voraussetzung lautete, dass der Gegenstand auch formale Bestimmungen in sich enthält, die dem Gegebenen nicht entnommen werden können. Die Annahme, dass das unmittelbar Reale in seinen allgemeinen Formen auch ausser dem Bewusstsein existiert, ist lediglich eine Voraussetzung. Als wesentlicher Bestandteil einer Theorie des Erkennens bedarf sie der Begründung. Wenn man nun von dem Satze ausgeht, dass selbst über die grundlegenden Annahmen Rechenschaft gegeben werden muss, so muss man sich doch im Besitze gewisser Mittel befinden, mit deren Hülfe dies erfolgen kann. Wollen wir mit den Einzelwissenschaften annehmen, dass Vorstellung und Gegenstand ursprünglich eins sind, so muss dies doch vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus begründet werden. Dass die Naturwissenschaften eine räumliche und zeitliche Welt als objektiv real voraussetzen, könnte die Philosophie nicht so sehr beunruhigen, wenn sie über derartige Mittel verfügte, durch die sie nachweisen könnte, dass die allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften hinsichtlich der Existenz keine Nötigung bei sich führen, und dass die allgemeine Gesetzmässigkeit, wie die Einzelwissenschaften sie in ihrem System haben, auch mit einer anderen Ansicht über die räumliche und

zeitliche Welt vereinbar ist. Nehmen wir einen bestimmten Fall. Es fragt sich, ob die Philosophie durch ihre Mittel entscheiden kann, wie man sich die materielle Substanz im Raume zu denken hat, ob sie also unabhängig von der wissenschaftlichen Erfahrung zu einem Ergebnis kommen kann, oder sich sogar zu dieser in Widerspruch setzen darf. Was für eine Notwendigkeit aus der Beantwortung dieser Frage durch die Philosophie herauskommt, wird aus später folgendem zu ersehen sein. Das einzige Mittel aber, das die Philosophie instand setzen kann, unabhängig von den anderen Wissenschaften das Existenzproblem zu lösen, ist der Beweis, der Urteile voraussetzt, wie diese wiederum Begriffe. Wenn man also die Richtigkeit einer philosophischen Hypothese in Abhängigkeit von ihrer Begründung setzt, und diese notwendigerweise gewisse Urteile voraussetzt, damit überhaupt der Anfang gemacht werde, so fragt es sich nunmehr, welche Urteile es sind, in denen eine philosophische Theorie ihren Ursprung nimmt.

Jedes Urteil zielt auf das Gegenständliche. Da nun Erkenntnisse Urteile voraussetzen, so tritt auch die Erkenntnistheorie mit dem Anspruch auf, dass ihren Begriffen und Begriffszusammenhängen objektive Bedeutung, Gegenständlichkeit, zugeschrieben werden soll. Schreibt man den Begriffen keine objektive Bedeutung zu, dann hat man kein Recht auch einem Begriffssystem eine solche zukommen zu lassen. Nun gerade die Erkenntnistheorie ist es, die sich anheischig macht, ein Begriffssystem zu liefern, das ein Abbild des Bestandes oder Werdeganges der Erfahrung darstellen soll. Man verbindet aber mit diesem Begriffssysteme nicht etwa die Bedeutung einer blossen Denkmöglichkeit, sondern die der objektiven Realität. Dieser letzte Ausdruck aber kann zweierlei bedeuten: entweder das Ding, das ausser dem Subjekt existiert, oder, dass unserer Erkenntnis etwas entspricht, das aber ausser der Erkenntnis selbst keine dingliche Realität hat. Ein Beispiel für den zweiten Fall wäre die Erkenntnis, dass der Raum ideal sei. Das Wirkliche in unserer Erkenntnis ist das Idealsein des Raumes. Er selber aber, der Raum, ist nicht absolut real, weil es nichts gibt, was unserer Vorstellung des Raumes ausser ihr korrespondierte. Beide Bedeutungen der objektiven Realität sind transzendente Erkenntnisse. In beiden Fällen greift man über sein Bewusstsein hinaus, daher sie in bezug auf das Bewusstsein eine und dieselbe Bedeutung haben. Wenn unseren Begriffen Gegenstände entsprechen, so hat

es keine Schwierigkeit mit den Beweisen, denen solche Begriffe zugrunde gelegt werden. Eine ganz andere Bewandtnis dagegen hat es mit den Beweisen, die auf Begriffen beruhen, für welche die Existenz entsprechender Gegenstände nicht sicher ist.

Es ist eine der unvergänglichen Taten Kants, eine fundamentale Unterscheidung hinsichtlich des Existenzproblems gemacht zu haben. Das ist der Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Erkenntnis. Das aristotelische Mögliche,[1]) dessen Kriterium in dem Grundaxiom der Wissenschaft, dem Satz des Widerspruchs liegt, verwandelt sich bei Kant ins Denkmögliche, Denkbare, und das Mögliche muss in Erfahrungsbedingungen gesucht werden. Analytisch ist die Erkenntnis, wenn ihr Inhalt auf Begriffen, und synthetisch, wenn ihr Inhalt auf Anschauungen beruht. Urteile also, in deren Subjektbegriff die Anschauung zugrunde liegt, haben objektive Bedeutung. Sie sind gegenständliche Erkenntnisse. Dagegen die Urteile, in denen das Subjekt nur ein Begriff ist, sind nicht gegenständliche Erkenntnisse.[2])

Man kann nun aus dieser Kantischen Unterscheidung schliessen, dass die Beweise, die auf synthetischen Urteilen beruhen, objektive Bedeutung haben. Nun erhebt sich aber die Frage, ob dies hinreichend ist, Rechenschaft darüber zu geben, wann die Beweise in der Philosophie objektive Gültigkeit haben. Wollte man diesen Unterschied als Kriterium der objektiven Gültigkeit der Beweise in der Philosophie benutzen, so würde man bald zur Einsicht kommen, dass er versagen muss, weil die Philosophie in ihrer Beweisführung sich vorwiegend analytischer Sätze bedient und dabei dennoch den Anspruch erhebt, dass ihren Beweisen objektive Bedeutung zukommt. Welchen Sinn aber hat nun hier die objektive Bedeutung? Sie fällt mit

---

1) Vgl. Aristoteles, Metaphysik, deutsch von Lasson, Jena 1907, p. 37, 41, insonderheit 65 ff.

2) Die gewöhnlichen, missverständlichen Einwände gegen den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen haben ihren Grund in der einseitigen Berücksichtigung der Nominaldefinition dieser Urteile, als Erläuterungs- und Erweiterungs-Urteile. Missverständliches z. B. bei Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. 2. Bd. p. 264 f. Erdmann, Logik, 1. Aufl. Bd. I, p. 208 f. Richtiges bei Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. p. 400 ff. Riehl, der philosophische Kritizismus 2. Aufl. p. 421, f. Wundt, Logik Bd. I. p. 161. — Die Realdefinition analytischer und synthetischer Urteile gibt Kant in der Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhardt: Ueber eine Entdeckung u. s. w. Vgl. ed. Kirchmann, Berlin 1870, p. 67.

der zweiten der oben erwähnten Bedeutungen der objektiven Realität zusammen. Die Erkenntnistheorie hat nicht die Natur zum Gegenstande ihrer Untersuchungen, solche sind die Aufgabe der Naturwissenschaften, sondern die Erkenntnis der Natur. Sie will nicht eine Theorie der Natur, sondern eine Theorie des Erkennens liefern. Und da die Natur, als Erkenntnis für uns, das Erkennen voraussetzt, so bleibt die Frage, wie man sich die Natur als Erkenntnis zu denken hat, ganz offen. Der Inbegriff der Erkenntnisse, den wir Natur nennen, wird durch diese offen gelassene Frage gar nicht angetastet. Die Erkenntnistheorie kann zu demselben Resultat gelangen, das die Naturwissenschaft zur allgemeinen Voraussetzung hat, nämlich die absolute Realität des Räumlichen und Zeitlichen. Sie muss aber durch ihre eigenen Mittel davon überzeugen. Durch Beweise überzeugen muss sie aber erst recht dann, wenn ihr die Aufgabe zuerteilt wird, unabhängig von den übrigen Wissenschaften das Erkenntnisproblem zu lösen. Die objektive Bedeutung der Urteile, deren sich die Erkenntnistheorie bei ihrer Begründung bedient, kann nicht daraufhin geprüft werden, ob in solchen Urteilen das Prädikat auf die Anschauung in dem Subjektbegriffe geht, weil von einer Anschauung, welche die objektive Bedeutung sichern könnte, in derartigen Urteilen keine Rede sein kann. Unzweifelhaft gewiss ist ihr begrifflicher Inhalt. Sie führen zugleich Notwendigkeit bei sich. Folgerungen aus diesen Sätzen sind auch notwendig. Die Lösung des Problems der Beziehung des Realen zum Bewusstsein oder der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand, einer Beziehung, die gleichbedeutend ist mit der Beziehung des Gegebenen zum Selbstbewusstsein, geht von solchen Sätzen aus. Einer Begründung bedürfen sie nicht. Will nun die Erkenntnistheorie die Begründung ihrer Annahme aus eigenen Mitteln bieten, so muss sie notwendigerweise von solchen Sätzen ausgehen, die keiner weiteren Begründung bedürfen. Die objektive Bedeutung derartiger Sätze scheint durch ihre Natur allein gesichert zu sein. Sie vermögen nicht Erkenntnisse der Objekte zu liefern, sie sollen es aber begreiflich machen, wie solche Erkenntnisse möglich sind. Diese Möglichkeit aber ist eine vielfache. Ihren Ursprung hat sie in gewissen notwendigen Sätzen, die spezifisch philosophischer Natur sind. Die Beweisführung in der Philosophie geht von gewissen notwendigen, aber ambiguen Sätzen aus, wo es sich um das Begreiflichmachen der Beziehung

des Realen zum Bewusstsein oder des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins handelt. Die zweite Beziehung ist identisch mit der des logischen Denkens zum Gegebenen. Jede Wissenschaft enthält gewisse Sätze in sich, die keiner Begründung bedürfen und einer solchen nicht fähig sind, auf denen alles andere beruht. Demnach wird auch die Philosophie derartige Sätze haben müssen, wenn sie wissenschaftlich verfahren will. Zum Unterschied von allen anderen Wissenschaften sind ihre notwendigen Sätze mehrdeutig.

b. Die Ambiguität gewisser notwendiger Sätze in der Philosophie.

Auf wieviel Arten man sich das Verhältnis zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven denken kann, das kann mich nicht die Erfahrung lehren. Die verschiedenen Möglichkeiten finde ich in meinen Begriffen. Worauf könnte sich überhaupt die Möglichkeit verschiedener Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem Objektiven und Subjektiven gründen, wenn nicht auf die verschiedene Denkbarkeit zwischen diesen Begriffen selber? Die Möglichkeit einer neuen Auffassung des realen Verhältnisses zwischen dem, was wir subjektiv und objektiv nennen, liegt in der Auffassung einer neuen begrifflichen Beziehung. In der Physik werden Begriffe auf Grund der Erfahrungsanalyse gebildet und die Erfahrung führt die Entscheidung herbei. In der Philosophie aber ist die Möglichkeit der Beziehung des Objektiven zum Subjektiven, allerdings nur begrifflich, von der Erfahrung unabhängig, sodass die Erfahrung selber, für unsere Erkenntnis, sich dem Denken dieser Beziehung fügen könnte.

Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, kann nicht bezweifelt werden, weil in dem Begriffe der Erfahrung schon die Beziehung zu einem anderen, nämlich dem Bewusstsein, dem sie gegeben ist oder von dem sie erfahren wird, enthalten ist. Dieser Satz ist notwendig. Man könnte ihn füglich auch analytisch nennen, weil man seine Wahrheit unabhängig von der Erfahrung einsehen kann. Denn, wenn man das Urteil: die Erfahrung setzt das Bewusstsein voraus, nicht aus den Begriffen allein, sondern auf Grund der Erfahrung fällen wollte, so müsste man nicht bloss seiner Wahrheit, sondern zugleich auch seiner Bestimmtheit gewiss sein; denn was mich die Erfahrung lehrt, das ist immer ein

bestimmter Inhalt. Man müsste demnach in dem Urteil: die Erfahrung setzt das Bewusstsein voraus, auch das Verhältnis selber bestimmt denken, was aber nicht der Fall ist. Darum wird dieses Urteil nicht der Erfahrung entnommen. Es erhebt sich nunmehr dieFrage, wie man sich dieses Verhältnis zu denken hat. Und da lassen sich nun drei Hauptmöglichkeiten unterscheiden. Erstens, dass das Gegebene, die Erfahrung nur ein Bewusstseinsinhalt sei. Zweitens, das Gegebene hänge teilweise vom Bewusstsein ab. Hier sind nun wieder zwei Fälle denkbar. Zunächst, dass das Gegebene samt allen seinen Eigenschaften nur eine dem Bewusstsein immanente Existenz habe, der reale Grund aber des Gegebenen ausser dem Bewusstsein existiere. Sodann aber, dass die Erfahrung nicht samt allen ihren Eigenschaften ein dem Bewusstsein allein Inhärierendes sei, sondern, dass gewisse ihrer Eigentümlichkeiten eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz haben. Drittens, das Gegebene könne samt allen seinen Eigenschaften auch ausser dem Bewusstsein existieren. Jeder dieser denkbaren Fälle hat Vertreter gefunden. Der erste bildet den Grundgedanken der immanenten Philosophie. Die zweite Hauptmöglichkeit in ihrer ersten Abzweigung ist der Standpunkt des Kantischen Idealismus; in der zweiten aber ist sie der Standpunkt der mechanistischen Weltanschauung und der mit dieser übereinstimmenden philosophischen Systeme. Der dritte denkbare Fall ist der Standpunkt des naiven Realismus und der qualitativen Elementenlehre. Keine dieser Möglichkeiten kann bevorzugt werden, sofern man nur den Satz, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, im Auge behält. Alle sind dann gleich wahr. Der Satz als solcher ist notwendig, aber völlig unbestimmt. Die Notwendigkeit der begrifflichen Beziehung zwingt nicht diese letzte für eine reale zu halten. Nur ein notwendiger und bestimmter Satz, der eine begriffliche Beziehung zum Ausdruck bringt, führt die Notwendigkeit bei sich, diese Beziehung für eine objektiv gültige, reale zu halten. Wollen wir einen wahren Sachverhalt durch das Denken begreifen, und ist dieser Sachverhalt nicht unmittelbar gegeben, wie etwa eine Empfindung, so können wir nur denjenigen Begriffszusammenhängen Wahrheit und objektive Bedeutung zuschreiben, die notwendig und bestimmt sind. Dieser Ontologismus ist unvermeidlich. Er versucht nicht aus den Begriffen allein das Sein zu beweisen, vielmehr wird zunächst das wahre, wirkliche Verhältnis zwischen dem als gegeben vorausgesetzten Realen und

dem Bewusstsein aufgesucht, woraus dann weitere notwendige Folgerungen gezogen werden. Nehmen wir ein Beispiel. Dass die unmittelbar in Raum und Zeit gegebene Erfahrung Erscheinung sei, das muss bewiesen werden, weil diese Erkenntnis nicht unmittelbar uns gegeben werden kann. Durch einen solchen Beweis wäre zugleich das Verhältnis zwischen dem Realen und dem Bewusstsein bestimmt. Es muss also zuerst das Wirklichsein der Erscheinung (d. h. das, was wir unter diesem Begriff im Kantischen Sinne verstehen, sei tatsächlich, wirklich) bewiesen werden, und erst aus dieser Art Wirklichkeit folgt, rein begrifflich, die absolute Existenz eines Realen. Die Erscheinung muss Erscheinung von Etwas sein. So wie die Erscheinung und das, was erscheint, begriffliche Korrelata sind, so sind auch die unmittelbare Erfahrung als Erscheinung und das, was ihr zugrunde liegt, reale Korrelata. Es kommt also darauf an, dass die Erfahrung Erscheinung ist, und dies muss der Beweis leisten. Es muss so etwas wie die Erscheinung unserem Begriff der Erscheinung wirklich entsprechen. Diese Erkenntnis ist für unser Bewusstsein nicht minder transzendent, als die Erkenntnis der unabhängig von unserem Bewusstsein existierenden Dinge. Die Bestimmung des realen Verhältnisses zwischen dem Realen und dem Bewusstsein geht über das Denken hinaus, d. h. man meint durch das Denken den wahren Sachverhalt selber zu treffen. Woher wird man aber die Mittel hierzu nehmen? Aus den notwendigen Sätzen. Diese notwendigen Sätze aber haben nicht den Satz des Widerspruchs zum Kriterium ihrer Wahrheit, sodass die Negation eines solchen Satzes den Widerspruch in sich enthielte. Der Widerspruch, der sich bei der Verneinung notwendiger Sätze in der Philosophie herausstellt, ist kein logischer Widerspruch, sondern der Widerspruch inbezug auf ein bestimmtes Problem. Die Verneinung des Satzes, dass mich die Erfahrung niemals Notwendiges lehren kann, enthält keinen logischen Widerspruch in sich, weil auch der Satz, dass die Erfahrung Notwendiges lehren kann, nichts Widersprechendes in sich enthält. Die notwendigen Sätze in der Philosophie sind nicht so denknotwendig, dass sie vollkommene Überzeugungskraft bei sich führen. Diese notwendigen Sätze lassen sich in zwei Klassen einteilen. Erstens in solche, denen man immer andere Sätze, mit einem die Gültigkeit der ersteren aufhebenden Inhalt, entgegensetzen kann. Zweitens in solche, deren begrifflicher Inhalt an sich notwendig, in seiner synthetischen Verwertung aber völlig

unbestimmt ist. Ein Beispiel aus der ersten Gruppe: die absoluten, wirklichen Eigenschaften der Dinge bleiben für mich unerkennbar, weil kein Ding mit den ihm an sich zukommenden Eigenschaften in mein Bewusstsein hineinwandern kann. Aus der zweiten Gruppe: soll etwas eine einheitliche Erkenntnis für mich sein, so muss es notwendigerweise in Beziehung stehen zur Einheit meines Bewusstseins. Auf diesem letzten notwendigen Satz beruht der eine der indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus, den wir den Beweis aus der Apperzeption nannten. Die erste Gruppe notwendiger Sätze kann uns hier nicht beschäftigen. Sie tragen einen gewissen axiomatischen Charakter an sich. Der Widerstreit mit ihnen ist kein hinreichender Erweis der Falschheit. Kann etwa der Satz, dass nur diejenigen Dinge, die etwas gemeinsam mit einander haben, Ursache von einander sein können,[1]) die Kantische Lehre umstürzen, weil sie eine transzendente Wirklichkeit als Ursache der empirischen annimmt? Nach unserer Meinung nicht. Denn die Verneinung des Satzes, dass das völlig Transzendente nicht die Ursache des Empirischen sein kann, enthält keinen logischen Widerspruch in sich. Wenn man beweisen könnte, dass das Transzendente, das sogenannte Ding an sich, das Empirische nicht verursachen kann, dann würde der Kantischen Lehre jede Unterlage entzogen werden. Dass man sich das in der Erfahrung Gegebene als Erscheinung eines transzendenten Dinges zu denken hat, versuchte Kant durch mehrere Beweise über jeden Zweifel zu erheben, daher haben die Angriffe von dieser Seite zu erfolgen. Unserer Aufgabe steht aber die zweite Gruppe notwendiger Sätze sehr nahe. Diese Sätze besitzen vor denjenigen der ersten Gruppe den Vorzug, dass sie ihrem allgemeinen Inhalte nach notwendig sind und zwar in dem Sinne, dass sie jeden ihre Gültigkeit aufhebenden Satz ausschliessen. Solche Sätze sind aber verschieden verwertbar. Ihr bestimmter, begrifflicher Inhalt wird bei der synthetischen Verwertung zu einem mehrdeutigen. Unter der synthetischen Verwertung aber verstehen wir, dass man einem analytischen, notwendigen Satze objektive Bedeutung zuschreibt. Die Ambiguität eines solchen Satzes haben wir oben bei dem Urteil, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, gesehen. Die synthetische Verwertung

---

1) Ein Satz Spinozas. Vgl. Ethica, pars I, prop. III. Er wird häufig gegen Kant ins Feld geführt.

wäre bei diesem Urteil die Beilegung der objektiven Bedeutung einem der erwähnten denkbaren Fälle. Welcher dieser Fälle nun als wahr anzusehen ist, darüber vermag das erwähnte Urteil als solches nicht zu entscheiden. Von ihm aus betrachtet, tragen die verschiedenen Möglichkeiten dasselbe Merkmal der Notwendigkeit an sich.

Der Übergang von einem analytischen, notwendigen Satze der zweiten Gruppe zu seiner synthetischen Verwertung ist mehrdeutig infolge der Ambiguität solcher Sätze. Die synthetischen Erkenntnisse in der Bedeutung der objektiven Gültigkeit, des wirklichen Sachverhaltes und nicht in der Bedeutung der Urteile, deren Subjektbegriffen Anschauung zugrunde liegt, haben in analytischen notwendigen Urteilen ihren Begreiflichkeitsgrund. Bestimmungsgrund kann man diesen Grund nicht nennen, weil ein derartiges, notwendiges Urteil die Richtigkeit eines bestimmten Falles nicht hinreichend begründet.

Wenn die Philosophie durch ihre eigenen Mittel das Existenzproblem zu lösen versucht, so bedient sie sich bei der Beweisführung notwendiger, aber mehrdeutiger Sätze. Wir erwähnten oben die Frage, ob die Philosophie durch ihre Mittel ausmachen kann, wie man sich die materielle Substanz im Raume zu denken hat. Zu diesem Zweck steht ihr ein notwendiger Satz zur Verfügung, dass eine Existenz die Eigenschaften des Grundes ihrer Möglichkeit teilen muss. Die Materie, weil ausgedehnt, muss die Eigenschaften des Raumes teilen. Dass das Gegenteil dieses notwendigen Satzes denkbar ist, dazu genügt es vorläufig anzuführen, dass die Atomistik eine diskrete Materie im kontinuierlichen Raume annimmt.

In den positiven Wissenschaften besteht die Ambiguität notwendiger Sätze, von denen der ganze Aufbau der Wissenschaft abhängt, nicht. Der spezifische Unterschied zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften ist, nach unserer Überzeugung, gerade in diesem Punkte zu finden.

Erster Teil.

I.

Der indirekte Beweis aus der transzendentalen Apperzeption.

Wir müssen zunächst darauf aufmerksam machen, dass dieser indirekte Beweis in keiner der Darstellungen der Kantischen theoretischen Philosophie, die uns geläufig sind, Erwähnung findet. Das gilt von den Darstellungen Cohens, Riehls, Volkelts, Fischers, Paulsens. Das ist aber ein Beweis, von dem Kant selber gesagt hat, dass er unabhängig von den übrigen Beweisen die Idealität des Raumes und der Zeit beweisen kann.[1] Diejenigen aber, die auf diese Aussage Kants gestossen sind, haben den eigentlichen Beweis entweder teilweise oder gänzlich verkannt. Das erste gilt von Vaihinger, das zweite von Benno Erdmann. Vaihinger[2] irrt darin, dass er diesen Beweis auf gleiche Stufe stellt mit dem indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie. Er hat seinen Ursprung nicht erkannt. Erdmann[3] dagegen wirft den Beweis aus der transzendentalen Apperzeption mit dem aus der ersten mathematischen Antinomie zusammen. Er hat ihn überhaupt nicht erkannt.

a. Die Möglichkeit der Erkenntnis für uns.

Es muss der Unterschied gemacht werden zwischen der Beziehung des Realen zum Bewusstsein und der Beziehung des Realen zur Einheit des Bewusstseins. Der Begriff der Erkenntnis

1) Vgl. Über eine Entdeckung etc., ed. Kirchmann, p. 67. — Ausführliches hierüber unten p. 32 f., 41 f.

2) Vgl. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. II, p. 515 f. — Näheres darüber unten p. 33.

3) Vgl. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben von B. Erdmann, Bd. II, Vorrede, p. 27 f. — Näheres darüber unten p. 32 f. 60 ff.

bedeutet also zweierlei. Erstens das Haben im Bewusstsein. Zweitens das Haben im Bewusstsein mit gleichzeitiger Beziehung zur Einheit desselben oder, was dasselbe ist, wenn zugleich ein Selbstbewusstsein vorhanden ist. Die zweite Bedeutung des Erkenntnisbegriffes ist die einheitliche, gegenständliche Erkenntnis. Auf der Denkbarkeit der Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen, Wirklichen, zur Einheit des Bewusstseins, beruht der hier zu betrachtende Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit. Da aber die Einheit des Bewusstseins die synthetische Einheit ist, die gleichbedeutend ist mit der transzendentalen Apperzeption, so nannten wir den Beweis: Beweis aus der transzendentalen Apperzeption.

Bevor wir aber auf die Darstellung der Möglichkeit der zweiten Beziehung eingehen, die hier unsere eigentliche Aufgabe ist, wollen wir zunächst die erste Beziehung in Angriff nehmen.

α. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein.

Dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, ist ein notwendiger, in seiner Wahrheit unanfechtbarer Satz. Die Erfahrung, in der Bedeutung des in Raum und Zeit Gegebenen, setzt demnach das Bewusstsein voraus. Unter dem Bewusstsein ist nicht das einheitliche, logische Bewusstsein zu verstehen, sondern überhaupt ein Etwas, dem das, was wir Erfahrung nennen, gegeben wird. Die Erfahrung muss erfahren werden. Ob sie auch ausser dem Erfahrenden ist, so wie sie ihm gegeben ist, das muss erst entschieden werden, weil in jenem notwendigen Satz nichts bestimmtes darüber enthalten ist. Wie hat man sich aber diese Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein zu denken? Der Standpunkt des transzendentalen Idealismus hinsichtlich dieses Problems ist, dass nur dasjenige Erkenntnis für uns, d. h. in unserem Bewusstsein sein kann, was in den Formen gegeben ist, die ausschliesslich Eigentümlichkeiten unseres Bewusstseins sind. Wenn etwas Erkenntnis für uns sein soll, so muss es in unseren Formen gegeben werden. Wenn die Dinge, das Reale, uns so gegeben werden könnten, dass sie mit den wahren, ihnen an sich zukommenden Eigenschaften, von uns erkannt würden, dann

müssten sie in unser Bewusstsein gleichsam hinüberwandern,[1]) was aber nach Kant dem Wunder gleich kommt. Dem Subjekt können Dinge, Gegenstände nur durch seine Eigenschaften gegeben werden. Das unmittelbare Gegebensein der Gegenstände ist durch diese bedingt und nicht ihr Dasein. Die unmittelbar in Raum und Zeit gegebene Erfahrung ist als Erkenntnis für das Subjekt durch seine Eigenart als räumlich und zeitlich gegeben. Die gegebenen Gegenstände mit ihren unmittelbaren Eigenschaften haben nur für unser Bewusstsein Wirklichkeit und ausser diesem keine, weil sie durch seine Eigentümlichkeit überhaupt etwas zu erkennen, die Eigenart, räumlich und zeitlich zu sein, angenommen haben. Darum können sie als räumliche und zeitliche Dinge nur inbezug auf unser Bewusstsein existieren. Sie sind wirklich als Erscheinung, Vorstellung. Der Begriff des unmittelbar Gegebenen bedeutet in dem transzendentalen Idealismus das schlechthin in Raum und Zeit Gegebene, d. h. das Gegebene ohne Beteiligung des logischen Denkens, der Denkfunktionen. Die Unmittelbarkeit des Gegebenen besteht inbezug auf das einheitliche Denken und nicht inbezug auf das Bewusstsein schlechtweg. Diese letztere Unmittelbarkeit wird durch den Satz aufgehoben, dass etwas nur dann Erkenntnis für uns sein kann, wenn es in den Formen unseres Bewusstseins gegeben wird. Vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus aus ist der unmittelbare Gegenstand Erscheinung, Vorstellung, die auf ein qualitativ verschiedenes, transzendentes Ding hinweist. So nennt Kant in der Widerlegung des Idealismus die sogenannte äussere Erfahrung nur deswegen unmittelbar, weil sie nicht der inneren Erfahrung bedarf, um zum Inhalt zu kommen, wogegen diese letztere deswegen mittelbar genannt wird, weil sie den Inhalt, den Stoff der äusseren Erfahrung entnimmt.[2]) Die ideellen Formen des Raumes und der Zeit, die nur die Auffassungsformen des Subjektes sind, vermitteln diesem die Erkenntnis der Gegenstände. Der Gegenstand ist ursprünglich

---

1) Kant, Prolegomena, ed. Schulz (Reclam) p. 59. „Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können."

2) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach (Reclam), p. 209 f.

für unsere Erkenntnis-Vorstellung.[1]) Das, was die Gegenstände gibt, ist das Reale, welches ausser dem Bewusstsein existiert. Es ist das Ding an sich. Man muss eigentlich sagen: das gänzlich unabhängig vom Bewusstsein Existierende, das Ding an sich, wird der Sinnlichkeit des Subjektes gegeben, da durch sie allein etwas für dieses gegeben werden kann. Durch ein solches Geben verwandelt sich das Reale in Gegenstände für das Subjekt, gemäss

---

1) Die objektiv gegebenen Gegenstände werden zwar nicht durch Denkfunktionen zu Vorstellungen gemacht, wohl aber durch die sinnlichen Formen des Subjektes. Wir können uns der Ansicht Wundts, was die Bedeutung des Begriffes des unmittelbaren Gegenstandes bei Kant anbelangt, nicht anschliessen. Vgl. den Aufsatz: Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien VII, p. 43. Es heisst daselbst: . . . . . . „kann es wahrlich nicht klarer und deutlicher gesagt werden, als es von Kant in der obigen Stelle geschehen ist, dass die Erfahrung objektiv gegebener Gegenstände eine unmittelbare ist, nicht erst auf Schlüssen oder sonstigen, das Objekt erst wieder aus dem Subjekt hinausversetzenden Funktionen beruht. Das ist aber genau dasselbe, was ich mit den Worten ausgedrückt habe: dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt kommt das Merkmal Objekt zu sein unmittelbar zu, und die Trennung von Vorstellung und Objekt ist erst ein späterer Akt des unterscheidenden Denkens“. Bei Kant ist die Trennung von Vorstellung und Gegenstand schon durch das Gegebensein des letzteren in Raum und Zeit vollzogen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass nach Kant die Gegenstände, in der Bedeutung des unbestimmten Gegenstandes, ohne Beteiligung irgendwelcher Denkfunktionen gegeben sind. Es sind aber hineinversetzende Funktionen, die die Trennung zwischen Vorstellung und Gegenstand vollziehen, sodass dieser nur Vorstellungsgegenstand ist. Denn nur vermittelst der Sinnlichkeit, als einer Eigenschaft des Subjektes, auf der Raum und Zeit beruhen, werden uns Gegenstände gegeben. Vgl. Kr. d. r. V., p. 48. Das Merkmal, unmittelbar Objekt zu sein, kommt, nach Kant, nur Vorstellungsobjekten zu. Die absolute Unmittelbarkeit des Gegebenen bei Wundt, durch welche unsere Vorstellung ursprünglich selbst die Objekte und nicht Vorstellungsobjekte sind, wird vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus aus unmöglich gemacht durch den notwendigen analytischen Satz, dass dem Subjekt etwas nur durch seine Auffassungsformen gegeben werden kann, also Erkenntnis für dasselbe zu sein. Die Definition des Begriffes der unmittelbaren Erfahrung hätte, nach unserer Meinung, um vollständig zu sein, auch solche Bestimmung in sich aufnehmen müssen, die die Unmittelbarkeit auch in bezug auf das Bewusstsein und nicht bloss in bezug auf das Denken, die logische Reflexion zum Ausdruck bringen würde. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass einem Bewusstsein nur Erscheinungen, im Kantischen Sinne, gegeben würden, obgleich es keiner Reflexion fähig wäre. — Vgl. Wundt, System der Philosophie, 3. Aufl. Bd. I, p. 79 f., 76.

der Eigenart des letzteren, in räumliche und zeitliche Gegenstände.[1]) Unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung der apriorischen Anschauungsformen, kann nichts Erkenntnis für uns sein, weil ohne Beziehung auf Sinnlichkeit kein Gegenstand gegeben werden kann.[2]) Nichts kann mit seinen wahren, ihm an sich zukommenden Eigenschaften in unserem Bewusstsein sein. Es müsste denn in dieses hinüberwandern.

Die transzendentale Ästhetik, betrachtet vom Standpunkte der Theorie des Erkennens aus, die den Begriff des realen Gegenstandes zum Untersuchungsgegenstande hat, handelt hauptsächlich von der Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein. Die transzendentale Analytik enthält die Untersuchung der Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins, und die Dialektik handelt von der Erkennbarkeit transzendenter Gegenstände. Die Ästhetik gibt die Bedingungen an, unter denen die Erfahrung als gewöhnliche, nicht wissenschaftliche Erfahrung, als ein Gegebenes, möglich ist. Das sind Bedingungen der möglichen Erfahrung. Ohne diese Bedingungen gibt es keine Erfahrung in dem soeben erwähnten Sinne. Die Analytik stellt die Bedingungen der Möglichkeit der geordneten, wissenschaftlichen Erfahrung dar. Das sind intellektuelle Bedingungen der möglichen Erfahrung.[3]) Die ersteren sind sinnliche Bedingungen. Die Dialektik geht hauptsächlich auf die Erkennbarkeit der Erfahrung als eines Ganzen ein.

Die Bedingungen der möglichen Erfahrung oder, was dasselbe ist, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis des Gegebenen für uns, beruhen nach Kant auf einer ursprünglichen Eigenschaft unseres Bewusstseins, auf der reinen Sinnlichkeit.[4]) Der Raum und die Zeit sind zwei Arten der letzteren. Das in ihnen Gegebene ist mit seinen unmittelbaren Eigenschaften durch

1) Vgl. Über eine Entdeckung etc., p. 35 f. „Die Gegenstände als Ding an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben.“

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 48.

3) Zu einer dritten Bedeutung der möglichen Erfahrung vgl. unten p. 63 f.

4) Die reine Sinnlichkeit ist „die blosse eigentümliche Receptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung von etwas zu bekommen“. Über eine Entdeckung etc., p. 44.

das Bewusstsein gegeben, weil es ein anderes Gegebensein für dieses nicht geben kann. Der Raum und die Zeit sind apriorische und ideelle Anschauungsformen, in denen dem Subjekt Gegenstände gegeben werden. Vorstellungen gegebener Gegenstände gibt es für dieses nur durch seine Auffassungsfähigkeit des Gegebenen. Die Anschauungen beruhen auf dieser Auffassungsfähigkeit, der reinen Sinnlichkeit.

Es herrscht nun im allgemeinen die Ansicht, dass die von Kant in der transzendentalen Ästhetik gelieferten Beweise in solche zerfallen, die die Apriorität und in solche, die die Anschaulichkeit, und zwar nur die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit, dartun sollen. Dann wird die Frage erhoben, ob aus den Beweisen für die Anschaulichkeit sich auch die Apriorität ergibt.[1] Nach unserer Überzeugung aber bestand bei Kant die Absicht, die Subjektivität des Raumes und der Zeit durch deren anschauliche Natur zu beweisen. Die Beweise für die Anschaulichkeit sind zugleich Beweise für die Subjektivität. Den Grund für die Richtigkeit dieser Auffassung finden wir in Folgendem. Anschauung beruht auf Sinnlichkeit und zwar auf der reinen Sinnlichkeit. Die empirische Anschauung, die zugleich Empfindung in sich enthält, beruht auch auf der eigenartigen Auffassungsfähigkeit des Subjektes, weil ohne diese sie ihm überhaupt nicht gegeben werden könnte. Nun ist aber das Resultat der Beweise für die Anschaulichkeit, dass Raum und Zeit, als solche, Anschauungen sind. Als Anschauungen aber beruhen sie auf der reinen Sinnlichkeit. Und laut der Definition dieser folgt, dass Raum und Zeit subjektive Eigenschaften sind. Die Idealität des Raumes bei Kant ist die Folge der Subjektivität dieser Vorstellung. Wenn die Idealität nur die Idealität logischer Grundlagen bedeutet, so liegt in ihr keine Notwendigkeit enthalten, dass das Gegebene samt allen seinen unmittelbaren Eigenschaften ideal ist. Die Idealität des Raumes bei Leibniz[2]) bedeutet etwas ganz anderes als bei Kant.

---

1) Vgl. Vaihinger a. a. O., p. 231 ff. Er wirft die Frage, ob das vierte Raumargument der ersten Auflage auch die Apriorität beweise, mit Recht auf. Denn was dieses Argument tatsächlich explizite beweist, das ist nur die Anschaulichkeit. Für Cohen ergibt sich aus der Anschaulichkeit zugleich die Apriorität. Dafür gibt er aber keinen Grund an. Es heisst nur: die Tatsache der einigen und „demgemäss der reinen Anschauung". Vgl. a. a. O., p. 123. Dasselbe gilt von Riehl. Vgl. a. a. O., p. 461 f.

2) Vgl. Kleinere philosophische Schriften, herausgegeb. von Habs (Reclam), p. 121 f.

Bei Leibniz gründet sich die Idealität dieser Vorstellung nicht, wie bei Kant, auf eine Eigenschaft des Subjektes, die das Gegebensein der Gegenstände für dieses ermöglicht, sondern auf gewisse metaphysische Wesen, die an sich unräumlich sind.[1]) Erkenntnistheoretisch betrachtet ist der Raum nach Leibniz nicht ideal, weil das Gegebene, worauf sich der Verstand bezieht, nicht bereits in seiner Unmittelbarkeit ideal ist. Betrachtet man die Vorstellungswelt als Wechselwirkung der Monaden, wie Leibniz, oder der Willenseinheiten, wie Wundt es tut, so muss auch der Raum als Vorstellung angesehen werden, weil die letzten metaphysischen Einheiten an sich unräumlich sind. Man ersieht aber, dass die Idealität des Raumes in diesem Sinne mit seiner Existenz ausser unserem Bewusstsein wohl vereinbar ist. So wie die letzten Gründe der Welt wirklich sind, so wirklich ist auch der Raum, der auf der Wechselwirkung dieser Gründe beruht. Die Vorstellungen entspringen aus der Wechselbestimmung der letzten Realitäten.[2])

Nun ist aber der grundlegende Satz des transzendentalen Idealismus, dass die Dinge „ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können".[3]) Ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit macht sie zu Erscheinungen, Vorstellungen. Gegenstände können aber nur als Anschauungen gegeben werden. Ohne Sinnlichkeit keine Anschauung.[4]) Die Möglichkeit des Gegebenseins der Gegenstände beruht auf der reinen Sinnlichkeit. Der Raum und die Zeit, wenn sie Anschauungen sind, müssen in der Sinnlichkeit des Subjektes ihren Grund haben. Da nun diese eine Eigenschaft des Subjektes ist, so sind Raum und Zeit Eigenschaften des letzten. In dieser Bedeutung sind Raum und Zeit bei Kant ideal. Der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand, wenn es sich um die Beziehung auf den Gegenstand handelt, wird von Kant real oder genetisch genannt. Der formale Unterschied zwischen beiden ist der zwischen der Anschauung und dem Begriff.[5])

---

1) Vgl. dagegen Wundt, Logik, Bd. I, p. 479.
2) Vgl. Wundt, System der Philosophie, Bd. I, p. 409 f., 417 ff.
3) Kr. d. r. V., p. 240.
4) Vgl. Kants Reflexionen, Bd. I, No. 36.
5) Vgl. Ebenda, No. 35. — Ausführlicher darüber unten p. 52.

Wir können also zusammenfassend sagen: weil der Raum und die Zeit Anschauungen sind, so sind sie ideal. Anschauungen, die auf der Sinnlichkeit beruhen, welche das Gegebensein der Gegenstände für uns ermöglicht, sind reine Anschauungen. Die Sinnlichkeit, die das Gegebensein für uns möglich macht, ist mit den Formen, in denen uns Gegenstände gegeben sind, identisch. Die Möglichkeit des Gegebenseins in der Erfahrung ist die Möglichkeit der Erfahrung selber.

Der Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit aus ihrer anschaulichen Natur beweist nicht das Prius der Form vor der Materie inbezug auf diese, wie die ersten Argumente es tun nach dem Satze: was die Empfindungen ordnet, kann nicht selbst Empfindung sein, sondern inbezug auf das Reale überhaupt nach dem Satze, dass etwas für unser Bewusstsein nur durch die ihm eigene Auffassungsfähigkeit gegeben werden kann. Die Apriorität wird auf eine Eigenschaft des Subjektes, die Sinnlichkeit, gegründet.

Dass die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für deren Subjektivität und zwar ausschliessliche Subjektivität sind, liesse sich durch folgende Überlegung zeigen. Vom Raume und von der Zeit lehrt Kant, dass sie Anschauungen sind. Zum Unterschiede von dem Begriff, der eine allgemeine oder reflektierte Vorstellung ist, ist die Anschauung eine einzelne Vorstellung.[1]) Raum und Zeit als Anschauungen haben die Eigenschaft, dass bei ihnen das Ganze vor den Teilen gegeben ist. Sie enthalten alle besonderen Vorstellungen in sich und nicht wie der Begriff unter sich. Bei Raum und Zeit ist der Teil durch das Ganze möglich. Ein Ganzes mit einer solchen Eigenschaft nennt Kant totum analyticum.[2])

1) Vgl. Kant, Logik, ed. Kinkel, Leipzig 1904, p. 98. Vgl. weiter: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, ed. v. Kirchmann, p. 100, 103 f. — Der logische Unterschied zwischen der Anschauung und dem Begriff, bezogen auf Raum und Zeit, beruht auf dem transzendentalen, realen, genetischen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand. Dieser Satz kann vom Standpunkte des Kantischen Transzendentalismus aus nicht in Zweifel gezogen werden. Er liegt unserer Ansicht, dass bei Kant die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für deren Subjektivität sind, zugrunde.

2) Vgl. Reflexionen, Bd. II, No. 393. „Ein totum analyticum ist, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im Ganzen voraussetzen. Spatium et tempus sind tota analytica."

Demnach sind Raum und Zeit tota analytica. Nun ist aber die Ansicht Kants, dass eine derartige Eigenschaft nur von den Erscheinungen und nicht von den Dingen an sich gelten kann.[1]) Daher, so ist weiter zu schliessen, können Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich sein. Weil sie tota analytica sind, gehören sie nur den Erscheinungen an. Und so liesse sich dem Beweis für die Idealität aus der Anschaulichkeit folgende syllogistische Form geben:

Die Eigenschaft, dass die Teile nur durchs Ganze möglich sind, ist keine Eigenschaft der Dinge an sich.

Raum und Zeit haben die Eigenschaft, dass ihre Teile nur durchs Ganze möglich sind.

Also sind Raum und Zeit keine Eigenschaft der Dinge an sich.

Auch dieser Beweis beruht auf dem Satze, dass zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande ein realer oder genetischer Unterschied besteht. Die Dinge an sich sind Gegenstände des blossen Verstandes. Sie sind rein begriffliche Bestimmungen. Raum und Zeit als Anschauungen haben mit den Begriffen nichts zu tun, somit haben sie auch mit den Dingen an sich nichts zu tun, die Gegenstände des blossen Verstandes sind, welcher das Vermögen der Begriffe ist.[2]) Raum und Zeit müssen demnach auf der Sinnlichkeit beruhen. Raum und Zeit sind reine Anschauungen, weil sie Anschauungen sind. „Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt."[3]) Demgemäss ist auch das Ding an sich der Anschauung entgegengesetzt, denn das Ding an sich ist der Gegenstand des blossen Verstandes und dieser ist das Vermögen der Begriffe. Also muss die Anschauung zur Erscheinung gehören, weil sie dem Ding an sich entgegengesetzt ist und auf der Sinnlichkeit beruhen, weil sie dem Verstande bezw. dem Begriff entgegengesetzt ist. Der logische Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen wird zum transzendentalen, realen, kraft des

1) Prolegomena, p. 64 . . . . . „und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnis zum äusseren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet".

2) Kr. d. r. V., p. 88 f.

3) Kant, Logik, p. 98.

Satzes, dass die Dinge an sich Gegenstände des blossen Verstandes[1]) sind.

1. Die transzendentale Ästhetik und die „Trendelenburgische Lücke".

Wir sind durch bisherige Überlegungen über die Möglichkeit der Beziehung des Realen zum Bewusstsein nunmehr instandgesetzt, zu behaupten, dass die transzendentale Ästhetik die dereinst viel besprochene Trendelenburgische Lücke nicht enthält. Trendelenburg[2]) gibt die Richtigkeit der Beweise aus der Ästhetik zu, behauptet aber, dass sie nicht das beweisen, was ihr Urheber durch sie dartun wollte. Die bewiesene Apriorität, Subjektivität sei nicht die ausschliessliche Subjektivität.[3]) Mit a. W. Raum und Zeit, obgleich a priori, subjektiv, können doch absolute Realität haben; d. h. von den Dingen an sich gelten. Diese „dritte Möglichkeit" aber ist durch die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit ausgeschlossen. Denn, durch diese Beweise wird nicht die Apriorität der Form als das Ordnungsprinzip der Materie bewiesen, sondern die Idealität, exklusive Subjektivität,

---

1) Zu der Reflexion Kants, dass die Sinnlichkeit die Gegenstände nach der Erscheinung, der Verstand an sich selbst vorstellt, bemerkt Erdmann in der Anmerkung, dass dies der Standpunkt der Dissertation von 1770 sei. Dagegen ist zu bemerken, dass auch die Kritik der reinen Vernunft auf dem Standpunkt steht, dass der „blosse" Verstand die Dinge, so wie sie an sich sind, vorstellt. Der Unterschied besteht darin, dass die Kritik die Erkenntnisse aus dem blossen Verstande nicht als gegenständliche Erkenntnisse anerkennt. Die oben zitierte Stelle aus den Prolegomenen bekräftigt unsere Ansicht. Wir werden unten, bei der Darstellung verschiedener Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich aus der kritischen Periode, sehen, dass die nichtschematisierte Kategorie das Ding an sich ist, und dass dem indirekten Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit aus der ersten Antinomie der Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung des Gegenstandes des blossen Verstandes zugrunde liegt. — Vgl. Reflexionen, Bd. I, No. 34. Anm.

2) Historische Beiträge, Bd. III, p. 225.

3) Diese Ansicht teilen viele Denker. — Vgl. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, p. 66 f. Vaihinger, a. a. O., p. 310, und Kantstudien, Bd. III, p. 339 ff. Die Aesthetik und Analytik sollen die Lücke enthalten, dagegen die Dialektik nicht, weil der indirekte Beweis aus der ersten Antinomie die Geltung des Raumes und der Zeit von dem Dinge an sich ausdrücklich ausschliesst. Es wird sich aber ergeben aus dem indirekten Beweise aus der transzendentalen Apperzeption, dass auch die Analytik die berühmte Lückenhaftigkeit nicht enthält. Vaihinger behauptet mit Recht, dass auch die Analytik diese nicht enthält.

weil die Anschauung auf einer subjektiven Eigenschaft beruht, durch die allein etwas unserem Bewusstsein gegeben werden kann und somit die gegebenen Gegenstände nur Erscheinungen sein können. Wenn also das Ding an sich die von unserem Bewusstsein gänzlich unabhängige Existenz bedeutet, wie bei Kant zweifelsohne der Fall ist, so können diejenigen Eigenschaften, die den unmittelbar gegebenen Gegenständen zukommen, nicht die Eigenschaften des Dinges an sich sein, weil ihm Eigenschaften anhaften würden, die in dem Subjekt ihren Grund haben. Raum und Zeit beruhen auf einer Eigentümlichkeit des Bewusstseins, die das Gegebensein der Gegenstände für dasselbe möglich macht. Mithin können sie nicht Eigenschaften des Dinges an sich sein oder, was dasselbe ist, im absoluten Sinne subjektiv und objektiv zugleich sein, weil das Ding an sich eine von den Eigenschaften des Bewusstseins absolut unabhängige Existenz bedeuten muss. Die dritte Möglichkeit ist auch nach der transzendentalen Ästhetik ausgeschlossen.

2. Kritisches.

Wir wollen nun unsere Stellungnahme zu der Kantischen Lösung des Problems der Beziehung des Realen zum Bewusstsein, sofern sie Gegenstand unserer Darstellung war, kennzeichnen. — Der Satz, dass ein Ding mit seinen wahren Eigenschaften in unser Bewusstsein nicht hinüberwandern kann, ist ein notwendiger Satz, der keine absolute Notwendigkeit bei sich führt. Er ist ein derartiger notwendiger Satz, dem sich ein anderer nicht minder notwendiger entgegenstellen lässt, der die Gültigkeit des ersten aufzuheben sucht. Es ist nämlich nicht ums Geringste begreiflicher, wie etwas, was an sich weder räumlich noch zeitlich ist, dennoch räumlich und zeitlich werden kann. Diese Unbegreiflichkeit scheint zwar durch die Dazwischenkunft des Subjektes mit der ihm eigenen Auffassungsfähigkeit aufgehoben zu sein. Die Unbegreiflichkeit besteht aber gerade darin, wie das absolut Reale auch inbezug auf das Subjekt räumlich und zeitlich erscheinen kann. Denn es ist nirgends und niemals, weil das Räumliche und Zeitliche ihm nicht als Prädikate beigelegt werden können, und soll doch auf das Subjekt bzw, seine Sinnlichkeit wirken. Hier besteht die Unbegreiflichkeit im Umwandeln, wenn sie dort in dem Hinüberwandern bestand. Soll mit Hülfe eines analytischen, notwendigen Satzes etwas Synthetisches ausgemacht werden, z. B. die wirkliche

Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein, so muss dieser Satz absolut notwendig sein, d. h. sein Gegenteil muss undenkbar sein. Dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erscheinungen, Vorstellungen sind, kann man nicht unmittelbar erfahren. Und soll die Realität gegebener Gegenstände Erscheinungs = Vorstellungsrealität sein, so muss dies durch das Denken entschieden werden. Diese synthetische Erkenntnis ist alsdann die Aufgabe des Denkens. Mit welchen Mitteln aber nimmt es die Lösung dieser Aufgabe in Angriff? Die Mittel sind analytische, notwendige Sätze. Wird in die Beweisführung für die Erscheinungsrealität des unmittelbar Gegebenen der Satz, dass das Ding an sich der Gegenstand des blossen Verstandes sei, aufgenommen, so müsste dieser Satz zuerst bewiesen werden, weil er nicht das Merkmal absoluter Notwendigkeit an sich trägt. Denn die Annahme, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Dinge an sich seien, involviert keinen Widerspruch in sich. Nur die Denknotwendigkeit könnte die oben erwähnte synthetische Erkenntnis über jeden Zweifel erheben. Die Denknotwendigkeit wäre allein imstande, die Realität der unmittelbaren Erfahrung zur Erscheinungsrealität zu machen. Es müsste zuerst diese Art der Realität bewiesen werden, d. h. dass das, was wir unter Erscheinung verstehen, unserem Begriffe der Erscheinung wirklich entspricht, woraus sich dann zweifellos das transzendente Ding, das erscheint, aus dem blossen Begriffe der Erscheinung ergeben würde.[1]) Es kommt aber hierbei vor allem auf die Realität der Erscheinung an. Der Ontologismus, der ein solches Sein beweist, geht von analytischen Sätzen aus, die keine Denknotwendigkeit bei sich führen. Der Satz, dass ein totum analyticum nicht von den Dingen an sich gelten kann, ist kein absolut notwendiger Satz.[2]) Synthetische

1) Wundt, Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., p. 344, sagt Empfindung statt Erscheinung. Der Begriff der Empfindung lässt aber den Schluss von der begrifflichen auf die reale Korrelation zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden nicht zum Vorschein kommen.

2) Von diesem Satz hat übrigens Kant selber einen doppelten Gebrauch gemacht. Bezogen auf Raum und Zeit, soll er zum Beweisgrund ihrer Idealität dienen. Wird er auf die Natur angewandt, so gibt er den übersinnlichen Realgrund für diese, in dem die Zusammenstimmung und Einheit der besonderen Gesetze mit den mechanischen stattfindet. Hier ist also das Ganze, wodurch das Einzelne, der Teil möglich ist, der Grund der Möglichkeit der Naturbildungen, das Ding an sich, gleichbedeutend mit der Vernunftidee, Vgl. Kritik der Urteilskraft, ed. Kehrbach, p. 297.

Erkenntnisse im Sinne der wirklichen Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein lassen sich durch derartige notwendige Sätze nicht hinreichend begründen. — Wir wenden uns nunmehr unserer eigentlichen Aufgabe zu.

β. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen zur Einheit des Bewusstseins.

Die unmittelbar gegebenen Gegenstände sind, kraft der Möglichkeit ihres Gegebenseins für uns, Erscheinungen. Die Erkenntnis dieser Gegenstände ist keine einheitliche Erkenntnis. Die Gegenstände selber sind nicht einheitliche Gegenstände. Das Vorhandensein des Gegebenen im Bewusstsein kann nicht einheitliche Erkenntnis genannt werden, weil zu einer solchen Erkenntnis auch das notwendige, logische Denken mitgehört. Um etwas überhaupt als ein Einheitliches erkennen zu können, dafür ist die Einheit des Bewusstseins, des Denkens, eine notwendige Voraussetzung. Die Erkenntnis des einheitlichen, bestimmten Gegenstandes setzt die Einheit des Bewusstseins voraus. Für das Gegebene als solches bildet diese keine Voraussetzung. Das Bewusstsein aber, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erkenntnisse für mich sind, ist das Bewusstsein des notwendigen Gehörens dieser Gegenstände zur Einheit meines Bewusstseins. Der einheitliche Gegenstand ist nicht das Gegebene schlechtweg, kein Komplex der Empfindungen.[1]) Das Mehr als das blos Gegebene liegt in der Einheit, die nicht gegeben werden kann, und, wenn sie gegeben werden könnte, so würde sie nicht von uns begriffen und somit hätte das Gegebene keine weitere Bedeutung für uns.

Es muss wahrlich zugegeben werden, dass für die Möglichkeit der Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins all diejenigen Voraussetzungen als wahr angenommen werden müssten, die bestimmte Notwendigkeit bei sich führen. Wenn die Möglich-

---

1) Nach Hume ist der Gegenstand überhaupt ein Komplex der Empfindungen. Vgl. Traktat über die menschliche Natur, deutsch von Th. Lipps, 2. Aufl., I. Teil. p. 260. Vgl. hierzu noch Wundt, Logik, Bd. I, p. 456 f. — Das Irrtümliche der Humeschen Ansicht besteht in der Verkennung der einheitlichen Handlung des Denkens beim Zustandekommen des einheitlichen Gegenstandes. Seine Ansicht verstösst gegen den absolut notwendigen Satz, dass die Erkenntnis der Gegenstände für mich, eigentlich das Bewusstsein dieser Erkenntnis, die Einheit meines Bewusstseins voraussetzt.

keit der Beziehung der einheitlichen Erkenntnis auf ihren Gegenstand nur unter gewissen Voraussetzungen begreiflich erschiene, so würde diesen Voraussetzungen ein Sachliches entsprechen müssen, weil wir alles Erkennen überhaupt auf ein Gegenständliches beziehen, einerlei, ob das Gegenständliche ein Ding oder einen wahren Sachverhalt bedeutet. Es erhebt sich nun die Frage, wie man sich diese Möglichkeit zu denken hat.

Der transzendentale Idealismus gibt auf diese Frage die Antwort: die Möglichkeit der Beziehung zwischen dem Gegebenen und der Einheit des Bewusstseins ist nur dann möglich, wenn das Gegebene Erscheinung ist. Hierin wurzelt der indirekte Beweis für die Idealität des Raumes und der Zeit, der sich aus der Analytik ergibt. Bevor wir aber die Verfolgung sachlicher und historischer Motive dieses Beweises beginnen, durch die allein Sinn und Bedeutung desselben dargestellt werden können, wollen wir ihn vorläufig formulieren und auf die Stellen bei Kant, die sich auf diesen Beweis beziehen, wie seine Interpretation durch andere, hinweisen.

Der Beweis kann folgendermassen formuliert werden: zum Behufe einheitlicher, gegenständlicher Erkenntnis ist die Beziehung des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins notwendig. Die Einheit des Bewusstseins aber ist die transzendentale Apperzeption. Das Gegebene kann aber nur dann auf diese bezogen werden, wenn es Erscheinung ist, d. h. in Raum und Zeit gegeben, die subjektive Eigenschaften sind. Dies fordert die transzendentale Apperzeption gemäss ihrer Beschaffenheit. So notwendig also jene Beziehung ist, so notwendig ist die Voraussetzung, unter der jene möglich ist. Die Voraussetzung ist, dass die unmittelbar gegebenen Gegenstände Erscheinungen sind.[1])

In der Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhardt erwähnt Kant diesen Beweis, der aus dem Prinzip synthetischer Urteile überhaupt folgen soll. Wir müssen die Stelle unverkürzt wiedergeben: „Nun sieht man aus dem, was ich nur eben als das kurzgefasste Resultat des analytischen Teiles der Kritik des Verstandes angeführt habe, dass diese das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, welches notwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung

---

1) Über eine Einschränkung dieses Beweises, die keinen Einfluss auf das folgende hat, vgl. unten p. 41.

einer dem Begriffe ihres Subjektes untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurteile sind, empirisch, sind es synthetische Urteile a priori, reine Anschauung a priori ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauches der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raumes und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben), das muss ein jeder Leser leicht einsehen."[1])

Die von der soeben zitierten Stelle abweichende Formulierung des Beweises, die wir oben gegeben haben, rührt davon her, dass wir den Grundsatz der Erfahrung, die Einheit der Kategorien, die transzendentale Apperzeption — das sind lauter Synonyma — als „das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile" zugrunde gelegt haben.[2]) Die tiefere Bedeutung dieser Abweichung wird im Laufe unserer Darstellung zutage treten.

Von diesem Beweis behauptet nun Erdmann, dass er kein anderer als der indirekte oder experimentelle durch die erste Antinomie sei.[3]) Das Irrtümliche dieser Behauptung bedarf keines Kommentars. Vaihinger sagt mit Recht, dass die aus der Streitschrift zitierte Stelle, nicht auf die Antinomien bezogen werden

---

1) Über eine Entdeckung etc. p. 67.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 155.

3) Vgl. Reflexionen, Bd. II, Vorrede, p. 27 f. Erdmann zitiert den auch von uns oben wiedergegebenen Passus aus der Streitschrift, lässt die Worte „unabhängig" und „noch ehe" gesperrt drucken und fügt interpretierend hinzu: „Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, dass der so angedeutete Beweis kein anderer als der indirekte oder experimentelle durch die Antinomien sein kann". Die Ausdrücke „unabhängig" und „noch ehe" allein würden schon hinreichend gewesen sein, um diesen Irrtum zu verhüten. Denn die Besinnung auf den indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie würde ergeben haben, dass er nicht zustande kommen könnte noch ehe die Idealität des Raumes und der Zeit aus deren innerer Beschaffenheit bewiesen wäre, dass er also nicht unabhängig ist von dem Resultat der transzendentalen Aesthetik. Und wenn der von Kant angedeutete Beweis „unabhängig" beweisen soll, so wäre die Folgerung, dass man es hier mit einem von dem experimentellen Beweis aus der ersten Antinomie toto coelo verschiedenen Beweis zu tun hat, recht nahe gewesen.

kann.[1]) Er begeht aber den Fehler darin, dass er für den indirekten Beweis aus der Analytik das idealistische Resultat der Ästhetik für ebenso notwendig hält wie für den indirekten Beweis aus der Dialektik.[1])

Wir legen unserer Darstellung des indirekten Beweises aus der Analytik das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile zugrunde. Das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, in der Gestalt wie es die Streitschrift enthält, ist unvollständig, weil zu einem synthetischen Urteil a priori ausser der reinen Anschauung auch ein reiner Begriff gehört. Dieser reine Begriff ist die Kategorie. Die Einheit der Kategorien ist aber die Einheit des Bewusstseins,[2]) die transzendentale Apperzeption. Nun gibt es aber keine einheitliche Erkenntnis des Gegebenen für uns, wenn dieses nicht in Beziehung steht zur Einheit des Bewusstseins. Da es uns hier auf diese Beziehung ankommt, so ist das Zweckmässige des Ausgehens von dem Grundsatz der Erfahrung, dem obersten Prinzipe aller synthetischen Urteile, ohne weiteres ersichtlich.

---

1) Vgl. Kommentar, Bd. II, p. 515f. Es heisst da ferner: „Aber die Antinomien stehen allerdings in einem sehr viel engeren — sachlichen und historischen — Verhältnis zum transzendentalen Idealismus". Hierzu ist zu bemerken, dass das Prinzip synthetischer Urteile und der transzendental-logische Formbegriff, auf denen der indirekte Beweis aus der Analytik beruht, in einem nicht weniger sachlichen Verhältnis zu dem transzendentalen Idealismus stehen als die Antinomien.

2) Cohen sagt mit Recht, dass in der ersten Auflage der Kritik die Einheit des Bewusstseins noch nicht ausdrücklich als Einheit der Kategorien bezeichnet ist. Vergl. Kants Th. der Erf., 2. Aufl., p. 317. — Nach unserer Auffassung besteht der wesentliche Unterschied in der Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der ersten und zweiten Auflage nur darin, dass in der ersten die Einbildungskraft, in der zweiten dagegen der Begriff der Verbindung im Vordergrunde steht. Jene geht mehr auf die Synthesis selber, diese auf das Resultat. Die Einbildungskraft ist das Vermögen, Schemâta hervorzubringen. Diese sind transzendentale Zeitbestimmungen. Das aber, was die Einheit in der Zeit, als der Form des inneren Sinnes, bewirkt, ist die Kategorie. Diese macht die Einheit der transzendentalen Zeitbestimmung aus (vgl. Kr. d. r. V., p. 143). Und wenn Kant in der ersten Bearbeitung sagt: „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand" (Kr. d. r. V., p. 129), so ist dies dasselbe wie: die Einheit der Kategorien ist zugleich die Einheit des Bewusstseins. Denn die Einheit der Kategorien ist der Verstand. Die Kategorie macht die Einheit der transzendentalen Zeitbestimmung aus und die Einbildungskraft bringt die letzte hervor.

1. Die Theorie der Erfahrung als Theorie des Urteils.

Der Unterschied zwischen der allgemeinen und der transzendentalen Logik kann in der verschiedenen Auffassung des Wesens des Urteils gesucht werden. Kant selber berichtet: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteil überhaupt geben, befriedigen können: es ist wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen." [1]) Der Hauptfehler, der dieser Definition anhaftet, besteht darin, dass durch sie gar nicht bestimmt wird, worin gerade dieses Verhältnis besteht. Dagegen die Definition des Urteils vom Standpunkte der transzendentalen Logik aus lautet: ein Urteil ist nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. [2]) Auf diese Einheit zielt das „Verhältniswörtchen ist". Und deswegen, weil gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins gehören, gilt das, was wir in uns Urteil nennen, von dem Objekte selber, von den gegebenen Vorstellungen. Die Erkenntnis eines gegebenen Gegenstandes, das Erfassen, Begreifen desselben durch das Denken, ist nur durch das Verhältnis dieses Gegenstandes zur ursprünglichen Apperzeption möglich. Nur das, was zu dieser Apperzeption Beziehung hat, kann Erkenntnis für uns sein. Ohne eine solche Beziehung ist das Gegebene nur ein Bewusstseinsinhalt, kein einheitlicher Gegenstand. Der eigentliche Gegenstand ist demnach nichts anderes als ein notwendiges Verhältnis gegebener Vorstellungen, Gegenstände zur Einheit des Bewusstseins. Durch ein solches Verhältnis aber wird das Urteil vorausgesetzt. Es kann daher keine Erkenntnis der Gegenstände ohne Urteil geben, weil nur durch dieses die Beziehung zur Einheit des Bewusstseins hergestellt werden kann. Die Erfahrung aber, verstanden nicht bloss als der Inbegriff unmittelbar gegebener Gegenstände, sondern als das auf ein einheitliches Bewusstsein bezogene Gegebene, ist der Inbegriff einheitlicher, bestimmter Gegenstände. Demgemäss kann es eine derartige Erfahrung ohne Urteil nicht geben. Aus Wahrnehmung wird Erfahrung, d. h. gegenständliche

---

1) Kr. d. r. V., p. 665.

2) Ebenda, p. 665 f. — Dem Sinne nach dieselbe Definition des Urteils ist auch die, dass das Urteil eine Handlung ist, „durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden". Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, ed. v. Kirchmann, Berlin 1872, Vorrede p. 184.

Erkenntnis, wenn jene durch ein Urteil in Beziehung zur Einheit des Bewusstseins gebracht wird. Nun setzt aber das Urteil nach der Subsumtionstheorie, der Kant huldigt, fertige Begriffe voraus, unter welche die Unterordnung des Subjektbegriffes überhaupt stattfinden muss, weil ohne diese das Urteil nicht zustande kommen kann. Die Begriffe aber mit deren Hülfe aus Wahrnehmung Erfahrung wird, sind die Kategorien, die unter der ursprünglichen Apperzeption stehen und sie auf verschiedene Weise ausdrücken. „Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann".[1]) Nicht die Vereinigung gegebener Vorstellungen durch das Urteil in einem Bewusstsein, sondern die Vereinigung gegebener Vorstellungen durch das Urteil in einem Bewusstsein überhaupt, ergibt die Erkenntnis des Gegenstandes. Die transzendentale Apperzeption, welche die Einheit der Kategorien ist, ist demnach die Einheit des Bewusstseins überhaupt, das Selbstbewusstsein des Bewusstseins überhaupt, das allgemeine Selbstbewusstsein zum Unterschiede vom individuellen. Die Herstellung der Einheit unter den Wahrnehmungen hat man sich so zu denken, dass diese mit Hülfe der Kategorien, als Funktionen zu urteilen, in Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins gebracht werden und, weil alsdann zu dieser gehörig, die Wahrnehmungen Gegenstände werden. Die Einheit des Bewusstseins macht den bestimmten Gegenstand notwendig, — „weil nichts in die Erkenntnis kommen kann ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperzeption".[2]) Es ergibt sich also aus der Theorie des Urteils, auf der die Theorie der Erfahrung beruht, dass die Einheit des Bewusstseins den Gegenstand und nicht dieser jene notwendig macht.[3]) Gemeint ist der Gegenstand in

---

1) Prolegomena, p. 80.

2) Kr. d. r. V., p. 125.

3) Riehl, der philos. Kritiz. 2. Aufl., Bd. I, p. 513, kehrt dieses Verhältnis um. Er beruft sich auf eine Stelle der Kritik d. r. Vernunft, wo es heisst, dass der Gegenstand die formale Einheit des Bewusstseins notwendig macht. „Wäre Kants eigentliche Meinung idealistisch zu erklären, so müsste es heissen: die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins. Es heisst aber: der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig. Also ist der Gegenstand Grund der Bewusstseinsvereinigung." Vgl. auch P. Barth, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. und Soz., 1909, Heft II, p. 150. Nun findet man aber bei Riehl, a. a. O., p. 512 auch folgendes: „Die

den Vorstellungen und nicht der transzendente Gegenstand. So wie bei der Beziehung des Realen auf ein Bewusstsein die reine Sinnlichkeit Erkennbarkeit des Daseins dieses Realen für dieses Bewusstsein ermöglicht, so fällt den reinen Verstandesbegriffen die Aufgabe zu, die Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins zu ermöglichen und sie tatsächlich in einem Urteil herzustellen. Die Kategorien, als synthetische Funktionen a priori, welche dazu da sind, um das Gegebene zusammenzusetzen und es so zur Einheit des Bewusstseins in Beziehung zu bringen, wodurch allein ein Gegenstand von uns erkannt, nicht blos im Bewusstsein gehabt werden kann, fordern ihrem Wesen gemäss, dass das Gegebene, wenn dessen Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins möglich sein soll, in solchen Formen gegeben werden muss, welche diese Beziehung ermöglichen können. Dem menschlichen Verstand wohnen ursprünglich gewisse Begriffe inne, durch die er allein Gegenstände denken kann. Zur Erkenntnis eines Gegenstandes aber ist ausser der Denkform eines Gegenstandes überhaupt auch Anschauung, Gegebenes, erforderlich. Und weil nun nichts Erkenntnis für uns sein kann ohne Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins, transzendentale Apperzeption, die Einheit der Kategorien, so folgt hieraus, dass das

---

Beziehung der Wahrnehmungen auf ein Objekt bringt in ihre Verbindung Notwendigkeit und Bestimmtheit hinein. Und zwar ist es der Gegenstand, welcher diese Vereinigung zu einer notwendigen macht.“ Wegen der Bestimmung unseres Versuches wollen wir hierzu nur folgendes bemerken. Was ist nun Objekt nach Kant? „Objekt aber ist das, in dessen Begriffe das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ (Kr. d. r. V., p. 662.) Das Objekt setzt die Vereinigung voraus, kann sie daher nicht notwendig machen. Vereinigung setzt ferner Einheit des Bewusstseins voraus. Und die Einheit des Bewusstseins ist „dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Giltigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht“. (Kr. d. r. V., p. 663.) Kein Gegenstand, weder transzendenter noch unbestimmter, kann die formale Einheit des Bewusstseins notwendig machen. Der Gegenstand ist zweifellos ein lapsus calami. Der Realismus, nach welchem „den äusseren wirkliche Dinge entsprechen, deren Eigenart in allen rein empirischen Verhältnissen zum Ausdruck kommt“, ist nicht der Kantische. Vgl. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie, in der Kultur der Gegenwart, herausgeg. von P. Hinneberg, Abt. I, 6, p. 99. Rein empirische Verhältnisse sind Verhältnisse in Raum und Zeit, in denen die Eigenart der Dinge an sich nicht zum Ausdruck kommen kann.

Gegebene, wenn es Erkenntnis für uns (ein von uns *erkannter* Gegenstand), sein soll, sich den Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung auf die transzendentale Apperzeption fügen muss. Die Mittel, das Gegebene auf diese zu beziehen, sind die Kategorien, Begriffe der Gegenstände überhaupt, welche in ihrer Betätigung nichts anderes sind als synthetische Urteile a priori. Rein empirische Fälle räumlicher und zeitlicher Relationen, als gegebene Gegenstände, müssen sich einer allgemeinen Gegenständlichkeit, die in den synthetischen Urteilen a priori zum Ausdruck kommt, unterordnen lassen, wodurch sie allererst die von uns erkannten Gegenstände werden. Wenn also die Erkenntnis der Gegenstände für unser Denken nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist, so wird das Gegebene, worauf sich unser Denken bezieht, denjenigen Bedingungen unterworfen sein müssen, welche die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori fordert. Diese Bedingungen sind reine Anschauungen a priori. Das also, worauf sich unser Denken bezieht, das Gegebene, muss in den reinen Anschauungen a priori gegeben werden. *Nicht aus der Sinnlichkeit allein folgt, dass dem Verstande keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen zur Reflexion gegeben sind. Er selber, der Verstand, fordert dies seiner Beschaffenheit gemäss. Die Möglichkeit der Erfahrung, Natur überhaupt, fordert die Möglichkeit der Erfahrung, Natur im Sinne der unmittelbar gegebenen Gegenstände.* Die Möglichkeit der Erfahrung in letzterer Bedeutung aber sind die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit.

Wenn die Idealität des Raumes und der Zeit im Sinne des transzendentalen Idealismus bewiesen werden kann, „noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben“, so kann sie nur aus der Eigenart des Verstandes dargetan werden. Denn der Verstand ist die transzendentale Apperzeption, samt ihren Arten, Kategorien, die „vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht“.[1]) Und in der Tat besteht der indirekte Beweis aus der Analytik in der Folgerung der Idealität des Raumes und der Zeit aus der Eigenart des Verstandes. Somit liegt das idealistische

1) Kr. d. r. V., p. 258 . . . „dass die Apperzeption, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht“.

Resultat der Ästhetik diesem indirekten Beweise, wie dem aus der Dialektik, wie Vaihinger[1]) meint, nicht zugrunde. Er beweist das idealistische Resultat gänzlich unabhängig von der Ästhetik. Das Ergebnis dieser liegt der transzendentalen Deduktion zugrunde. Der indirekte Beweis aus der Apperzeption aber ist von dieser verschieden.[2]) Ebensowenig ist dieser Beweis mit demjenigen aus der Dialektik identisch, wie Erdmann meint.

2. Die transzendental-logische Form; Erkenntnis und Gegenstand.

Die transzendentale Logik unterscheidet sich von der allgemeinen (man könnte diese vielleicht noch Logik der logischen Grundsätze, Axiome, nennen) dadurch, dass sie nicht wie diese von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert.[3]) Die transzendental-logische Form enthält ursprünglich eine Beziehung auf Objekte in sich. Eine Logik derartiger Formen „würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann".[4]) Diese Formen sind Kategorien, Begriffe von Gegenständen überhaupt. Die allgemein-logische Form kennt die ursprüngliche Beziehung auf Objekte nicht.[5]) Die Apriorität transzendental-logischer Formen fällt ihrer Bedeutung nach mit der Apriorität logischer Grundsätze, wie sie Leibniz lehrt, zusammen. Sie bedeutet die Unmöglichkeit des Entspringens, der Entwicklung logischer Formen aus der Erfahrung. Wenn eine Entwicklung bei ihnen stattfindet, so ist sie mit der Anwendung auf den gegebenen Erfahrungsinhalt identisch. Der begriffliche Inhalt der Form, das, was die Form bedeutet, entspringt nicht aus der Zusammenwirkung des gegebenen Erfahrungsinhaltes und einer an sich,

1) Vgl. a. a. O., p. 516.

2) Auf diesen Unterschied gehen wir unten, p. 42 ff., näher ein.

3) Vgl. Kr. d. r. V., p. 79.

4) Vgl. Ebenda, p. 80.

5) In dem Briefe Kants an Garve vom 7. Aug. 1783 heisst es: „Die Logik, welche jener Wissenschaft", gemeint ist die Transzendentalphilosophie, welche mit der transzendentalen Logik identisch ist, „noch am ähnlichsten sein würde, ist in diesem Punkte unendlich weit unter ihr. Denn sie geht zwar auf jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt, kann aber garnicht angeben, auf welche Objekte und wie weit das Verstandeserkenntnis gehen werde, sondern muss abwarten, was ihr durch Erfahrung oder sonst anderweitig (z. B. durch Mathematik) an Gegenständen ihres Gebrauchs wird geliefert werden". Prolegomena, ed. Schulz, erste Beilage, p. 224.

wenn der Ausdruck gestattet ist, undifferenzierten Tätigkeit der Seele. Die Form geht, als bestimmte logische Form, dem gegebenen Erfahrungsinhalt voran und steht diesem ihrer Bestimmung nach gänzlich unabhängig gegenüber. Die ursprüngliche Trennung zwischen Stoff und logischer Form ist sowohl Leibniz[1]) als Kant gemeinsam. Ein grosser Unterschied besteht aber doch darin, dass die logische Form bei Kant, die sich auf Objekte bezieht, nicht dieselbe ist wie bei Leibniz, sondern eine eigenartige Form ist, zu deren Anwendung auf das Gegebene besondere Voraussetzungen erforderlich sind. Die allgemein-logische Form aber enthält in ihrem begrifflichen Inhalte nichts davon, ob und unter welchen Bedingungen sie auf das Gegebene, den Stoff, anwendbar sei.

Kant war der Ansicht, dass es nur zwei Fälle gibt: „unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen".[2]) Der erste mögliche Fall ist der Standpunkt der empiristischen Erkenntnislehre. Locke und Hume schwebten Kant als Vertreter dieser Richtung vor. Dieselbe formuliert Kant kurz in Worten: der Gegenstand macht die Vorstellung möglich. Der zweite mögliche Fall ist, dass die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Dies ist der Standpunkt des transzendentalen Idealismus. Unter dem Möglichmachen des Gegenstandes durch die Vorstellung ist zweierlei[3]) zu verstehen. Erstens, dass Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen, Vorstellungen, die in ihnen gegebenen Gegenstände möglich machen, weil das Gegebensein dieser durch die ersten bedingt ist. Sie machen die empirischen Gegenstände möglich. Daher zunächst die Übereinstimmung, das Zusammentreffen des empirisch Angeschauten mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, dem Raume und der Zeit. Zweitens, dass synthetische Begriffe a priori, Kategorien, weil durch sie allein etwas als Gegenstand gedacht werden kann, erkannte, Erfahrungsgegenstände, die anschaulich und begrifflich zugleich sind, möglich machen. Die transzendentale Ästhetik liefert den Nachweis, wa-

1) Vergl. Nouveaux Essais, übers. von Schaarschmidt, 2. Aufl. Leipzig 1904, p. 42 f. 47.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 109.

3) Vorstellung bedeudet bei Kant sowohl Anschauung als Begriff. Vgl. Logik, p. 98. K. d. r. V., p. 278. — Synthetische Vorstellung bedeutet in diesem Falle Anschauung und synthetischen Begriff (a priori).

rum die Vorstellung den unmittelbar gegebenen Gegenstand notwendig macht, d. h. woher es kommt, dass die empirischen Gegenstände Eigenschaften des Raumes und der Zeit teilen müssen. Die transzendentale Analytik aber versucht nachzuweisen, wie das, was wir in uns Denken nennen, mit dem, was man Gegenstand nennt und ausser dem Denken liegt, übereinstimmen kann.

Die Doppelheit der Beziehung synthetischer Vorstellungen auf ihre Gegenstände kennt die empiristische Erkenntnislehre nicht. Darin besteht eben auch die Unzulänglichkeit derselben. Bei Kant beruht die Möglichkeit solcher Beziehungen auf dem höchst bestreitbaren Satze von dem realen oder transzendentalen Unterschiede zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen. Die empiristische Erkenntnistheorie lässt die Erkenntnis sowohl ihrem Inhalt als ihrer Gesetzmässigkeit nach aus der Erfahrung stammen. Sie unterscheidet gar nicht zwischen der Beziehung des Gegebenen zum Bewusstsein und der Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins. Ohne diese letztere Beziehung ist die Notwendigkeit der Erkenntnisse, die im Denken allein den Ursprung haben können, nicht begreiflich zu machen. Die Kongruenz zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand wird sowohl in bezug auf das Bewusstsein als auch auf das einheitliche Bewusstsein durch den Ursprung aus dem gegebenen Gegenstande selber gesichert. Die Vorstellung ist das Ebenbild des Gegenstandes auch hinsichtlich des logischen Denkens, des einheitlichen Bewusstseins. Der Begriff der ursächlichen Verknüpfung ist, nach Locke,[1]) desselben Ursprungs wie etwa der Begriff des Dreiecks. Sowohl den einen wie den anderen hat man aus der Erfahrung. Für Hume ergaben sich die zwei Grundprinzipien der wissenschaftlichen Erfahrung auch aus der reinen Erfahrung. Das Kausalprinzip aus Sukzession, der Substanzbegriff aus Simultaneität der Eindrücke, wie Hume die lebhaften Vorstellungen nennt.[2]) Auf diese Weise gelingt es dem Empirismus nicht, zu zeigen, woher das Merkmal der Notwendigkeit unseren Erkenntnissen zukommt und die Voraussetzungen, die das wissenschaftliche Bewusstsein jeder Erfahrung entgegenbringt. Es war nun für Kant sehr nahe liegend, gegen eine solche Theorie der Erfahrung den Begriff der Notwendigkeit ins Feld zu führen.

---

1) Vgl. Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 26, § 1.

2) Traktat, deutsch von Th. Lipps, I. Teil, p. 128 ff., 340. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, deutsch von R. Richter, p. 91.

Wenn bei der Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand die Notwendigkeit herauskommen soll, so müssen im Denken gewisse synthetische Begriffe, Vorstellungen, vorhanden sein, denen das Merkmal des Notwendigen ursprünglich innewohnt. Diese Begriffe machen die Erkenntnis der Gegenstände möglich und notwendig. Wenn sie die Gegenstände möglich machen, so tun sie es nur inbezug auf uns und nicht hinsichtlich des Daseins. Seinem Dasein nach ist der Gegenstand als unmittelbarer, unbestimmter Gegenstand gegeben ohne Beteiligung irgend einer Denkfunktion. Wie wird er aber zu einem erkannten, einheitlichen Gegenstand? Soll nun die Erkenntnis dieses Gegenstandes notwendig sein, so ist ihr logischer Inhalt nicht dem Gegebensein des Objektes zu entnehmen, vielmehr muss sie im Denken den Ursprung haben. Die blosse Form des Gegenstandes ist es, die dem notwendigen Denken entstammt und die Erkenntnis des Objektes für uns möglich macht. Die Formen der Gegenstände überhaupt sind bestimmte Formen, welche „bei Gelegenheit der Erfahrung" auf diese angewandt werden, ohne dass der gegebene Erfahrungsinhalt etwas zur Ausbildung des begrifflichen, logischen Inhalts der Form beiträgt. Das Möglichmachen der Erkenntnis des Gegenstandes durch die Form macht zugleich die Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand notwendig und die Übereinstimmung zwischen ihnen wird dadurch gewährleistet, dass der Verstand mit seinen Denkformen der Gegenstände überhaupt als Urheber des Gegenstandes, sofern er Erkenntnis für uns ist, angesehen wird. Die Vorstellung also macht den Gegenstand möglich und die Beziehung zwischen beiden notwendig, weil aller Notwendigkeit „jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grunde"[1]) liegt. Diese transzendentale Bedingung ist die ursprüngliche Apperzeption, die synthetische Einheit des Bewusstseins, die nichts anderes ist als die Einheit der Kategorien, Denkformen der Gegenstände überhaupt. Es liegt demnach der Erkenntnis der Gegenstände die transzendentale Apperzeption als Prinzip ihrer Möglichkeit zugrunde. Die notwendige Vereinigung unmittelbar gegebener Gegenstände, der Wahrnehmungen, bezogen auf die Einheit des Bewusstseins, ist der erkannte, einheitliche Erfahrungsgegenstand.

---

1) Kr. d. r. V., p. 120.

Wir haben bei der Betrachtung der Theorie der Erfahrung überhaupt, die im innigsten Zusammenhang mit der Theorie des Urteils steht, gesehen, welches die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung sind. Es waren: die transzendentale Apperzeption, das synthetische Urteil a priori bezw. die Kategorie in ihrer Anwendung und die reinen Anschauungen a priori. Das sind aber dieselben Bedingungen, die sich soeben aus der Betrachtung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ergeben haben. Der als Erscheinung gegebene Gegenstand, die transscendental-logische Form, d. h. die Kategorie und die transzendentale Apperzeption. Wie werden aber die Kategorien auf empirische Anschauungen angewandt? Zu diesem Zwecke muss die Ungleichartigkeit zwischen Erscheinung und reinem Verstandesbegriff aufgehoben werden. Das leisten die transzendentalen Schemata, die nichts anderes sind als Zeitbestimmungen, die sowohl intellektuell als auch sinnlich sind. Sinnlich, weil die Zeit die Form ist, in welcher Gegenstände für uns gegeben werden können. Intellektuell, weil allgemein und auf einer Regel a priori beruhend. Das erzeugende Prinzip der transzendentalen Zeitbestimmungen ist die reine, produktive Einbildungskraft. Diese vermittelt die Beziehung des Gegebenen auf die Einheit des Bewusstseins, oder, anders ausgedrückt, macht die Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauungen möglich. Die Subsumtion des Gegebenen erfolgt eigentlich nicht unter Kategorien wegen der Ungleichartigkeit beider, sondern unter transzendentale Schemata, deren Einheit aber die Kategorien sind. Man kann somit die oben erwähnte Gleichheit der Bedingungen folgendermassen formulieren: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind reine Anschauungen a priori, die Synthetis der Einbildungskraft a priori und die transzendentale Apperzeption. Die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind aber dieselben. Also sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.[1] Der Erfahrungsgegenstand ist aber die in den Erscheinungen bestimmte Einheit. Diese Einheit wird durch ein synthetisches Urteil a priori inbezug auf die transzendentale Apperzeption hergestellt. Es ist nicht die Einheit des individuellen Bewusstseins, die gleichbedeutend ist mit dem Selbstbewusstsein oder der Identität der Apperzeption, in

1) Vgl. ebenda, p. 124, 156.

bezug auf welche der Gegenstand seine Einheitlichkeit erhält, sondern die Einheit des Bewusstseins überhaupt. Es besteht demnach eine Doppelbedeutung der Apperzeption: die analytische und synthetische Einheit des Bewusstseins.[1]) Die synthetische Einheit ist die Einheit der Kategorien, die transzendentale Apperzeption, das Selbstbewusstsein des Bewusstseins überhaupt. Die analytische Einheit, welche die synthetische voraussetzt, ist das individuelle Selbstbewusstsein. Die Vorstellung Ich ist nicht das individuelle einheitliche Ich; das „Ich denke" ist nicht das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit, sondern die Vorstellung Ich als das allgemeine Selbstbewusstsein, das transzendentale Ich, auf dessen unmittelbare Wirklichkeit es gar nicht ankommt.[2]) Ohne Einheit des Bewusstseins überhaupt gibt es aber keine Erkenntnis. Was das Denken vom Erkennen unterscheidet, das ist immer die Beziehung auf Anschauung, auf den unmittelbar gegebenen Gegenstand. Nun gibt es aber reine und empirische Anschauungen. Es kann somit die Einheit sowohl in der reinen als in der empirischen Anschauung bewirkt werden. Die in der Anschauung bewirkte Einheit ist aber der Gegenstand. Demnach sind bei Kant zwei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden, mithin auch zwei Erkenntnisbegriffe. Es ist etwas anderes, ein Dreieck in der reinen Anschauung zu konstruieren, d. h. Einheit mit Hülfe der Apperzeption bewirken, einen Gegenstand zu erkennen, und ein Dreieck in der empirischen Anschauung als einen Gegenstand zu erkennen. Raum und Zeit als solche sind keine Erkenntnisse. Sie sind blos Möglichkeiten derselben. Erst die Verstandeseinheit bringt Gegenständlichkeit in sie hinein. Derartige Erkenntnisse der Gegenstände aber sind keine Erfahrungserkenntnisse. Zur Erfahrung gehört empirische Anschauung. Erfahrungserkenntnisse sind Erkenntnisse der Dinge in Raum und Zeit. Auf diese Erkenntnisse kommt es an. „Alle mathematischen Begriffe" für sich sind keine Erkenntnisse, es sei denn, dass es Dinge gibt, „die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen."[3]) Gegenständliche Erkenntnis ist synthetisch. Synthetische Urteile gelten von Objekten. Synthetische Urteile

---

1) Vgl. ebenda, p. 660 f. Cohen, Kants Th. d. Erf., p. 316 f; Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie, I. Teil), p. 360 f. Riehl erwähnt die Doppelbedeutung der Apperzeption überhaupt nicht.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 128.

3) Vgl. ebenda, p. 669; fernerhin p. 155.

a priori gelten auch von Objekten. Objekte ohne Anschauungen gibt es nicht. Welche ist nun die Anschauung, die aus dem Prinzip synthetischer Urteile a priori folgen soll, damit die objektive Gültigkeit dieser für die empirischen Gegenstände, bzw. die Erfahrung der Dinge möglich sein könne? Diese Anschauung ist die Zeit. Die Zeit „als das Medium aller synthetischen Urteile".[1]) In der Geometrie kann man dem Subjektbegriff in einem synthetischen Urteil a priori die reine Anschauung des Raumes zugrunde legen, ihm also einen Gegenstand geben. Dieser Gegenstand aber ist kein Erfahrungsgegenstand und das Urteil kein Erfahrungsurteil. Welche Anschauung ist es aber, die dem Subjektbegriff eines synthetischen Urteils a priori, durch welches die Erfahrung möglich wird, das vorausgehen muss, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, untergelegt werden muss? Die Zeit, lautet die Antwort. Wenn aus dem Prinzip synthetischer Urteile als der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ein Beweis für die Idealität der Anschauungsformen hervorgehen soll, so kann dies nur inbezug auf die Zeitanschauung der Fall sein, weil sie der Gegenstand, das Dritte ist, wodurch die synthetische Einheit der Begriffe, die der Möglichkeit der Erfahrung zugrunde liegen, Gegenständlichkeit, Objektivität, bekommen kann.[2]) Die Zeitanschauung ist das, was den synthetischen Begriffen a priori objektive Realität gibt.[3]) Fasst man die Sache von der Seite des Realen auf, so

1) Vgl. ebenda, p. 153 ff.

2) Vgl. ebenda, p. 155.

3) Ist auch der Satz des Grundes nach Kant analytisch? Zweifellos. Daher kann die Kausalität nach Kant nicht der auf die Zeit angewandte Satz des Grundes sein. Riehl, Der philos. Kritizismus, 1. Aufl., Bd. II, Teil I, p. 249, schreibt als Ansicht Kants: „Das Kausalgesetz ist der Satz vom Grunde angewandt auf die Zeit." Wo bleibt dann die Kausalitätskategorie, als ein „Ast" der transzendentalen Apperzeption? Soll vielleicht der Satz des Grundes diese Kategorie vertreten? Manche Stellen bei Kant weisen zwar darauf hin. Vgl. Kr. d. r. V., p. 189. Als ein analytischer Grundsatz kann der Satz des zureichenden Grundes ebenso wie die Sätze des Widerspruchs, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten nur das formale oder logische Kriterium der Wahrheit an die Hand geben. Vgl. Kant Logik, p. 58. Zu einem Kriterium der Wahrheit, die nicht bloss in der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht, sondern in der Übereinstimmung mit der Möglichkeit gegebener Gegenstände, reicht er nicht hin, weil in ihm, als einer allgemein-logischen Form, keine ursprüngliche Beziehung auf den gegebenen Gegenstand enthalten ist. Diese Beziehung ist nur der transzendental-logischen Form eigen, weil sie

ergibt sich, dass es in der apriorischen Zeitanschauung gegeben werden muss, wenn die Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins, als die Einheit der Kategorien, möglich sein soll. Der erkannte, der Erfahrungsgegenstand ist nichts anderes als schematisierte Kategorie. Die Einheitlichkeit verleiht ihm die transzendentale Apperzeption. Zur Möglichkeit der Erkenntnis gehört nicht blos die Übereinstimmung mit den Verstandesgesetzen, logischen Grundsätzen, denn dies ist nur Denkbarkeit, sondern auch die Übereinstimmung mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, den sinnlichen Bedingungen derselben. Das Grundaxiom der Wissenschaft ist nicht der Satz des Widerspruchs wie bei Aristoteles und in allen dogmatischen Systemen überhaupt, sondern der synthetische Grundsatz der Erfahrung, dass alles, was Erkenntnis für uns sein soll, sich der transzendentalen Apperzeption fügen muss. Es kommt also auf synthetische und nicht bloss analytische Erkenntnis an. Die logischen Grundsätze sind aber analytisch. Sie sind allgemein-logische Formen. Diese Formen als solche haben keine ursprüngliche Beziehung auf das, was den synthetischen Begriffen a priori objektive Realität geben kann, bezw. auf die Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, und dies ist die reine Zeitanschauung a priori. Und so musste aus einer allgemein-logischen Form, einem analytischen Grundsatz, dem Satz des Widerspruchs, die Zeitbestimmung „zugleich" eliminiert werden.[1] Die transzendental-logische Form

---

eine synthetische Form ist, die auf die Zeitanschauung hinweist, in der die Gegenstände gegeben werden müssen. Diese ursprüngliche Beziehung der transzendental-logischen Form setzt die Transzendentalphilosophie instand, „a priori den Fall" anzeigen zu können, worauf solche Formen angewandt werden sollen. Vgl. Kr. d. r. V., p. 141. Wie liesse sich denn das Schema der Kausalität eines Dinges in Vereinbarung bringen mit dem Satz des Grundes, der ein analytischer Grundsatz ist?

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 151 ff. Trotz der Hervorhebung der Überflüssigkeit der Zeitbestimmung „zugleich" in dem Satz des Widerspruchs, weil er von Begriffen gilt, die an und für sich mit der Zeit nichts zu tun haben, gebraucht Kant diese Zeitbestimmung, wo er dem Satz des Widerspruchs zu Rate zieht. Vgl. z. B. Prolegomena, p. 128. — Der Unterschied zwischen den Standpunkten der Dissertation von 1770 und der Kritik der reinen Vernunft kommt am besten in folgenden Sätzen zum Ausdruck: . . . . . „ipsaque ratio in usu principii contradictionis hujus conceptus (d. h. der Zeit) carere mon possit; usque adeo est primitivus et originarius". De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, ed. v. Kirchmann, p. 103. Es wird hier also auf die Apriorität der Zeit geschlossen, weil selbst der

ist es, welche die reine Zeitanschauung als Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins fordert. Die transzendental-logischen Formen oder Kategorien sind Mittel zur Vereinigung des Gegebenen in der Einheit des Bewusstseins. Das Reale, wenn seine Beziehung auf diese Einheit möglich sein soll, muss in der Weise gegeben werden, wie es die Mittel der Vereinigung, die Kategorien fordern. Das Reale muss in der reinen Zeitanschauung gegeben werden, weil der Verstand als Einheit der Kategorien es nicht anders denken könnte, d. h. das Reale könnte ohne in die Zeitform einzugehen, nicht in der Einheit des Bewusstseins vereinigt werden, es würde also für dieses keine Erkenntnis, überhaupt nichts sein.

Ein Beweis für die Idealität der Anschauungsformen aus der transzendentalen Apperzeption, der Eigenart des Verstandes, ist demnach nur hinsichtlich der Zeit möglich. Legt man dem Beweis das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt zugrunde, so ergiebt sich auch die Idealität des Raumes. Aber nicht alle synthetischen Urteile a priori bedingen die Erfahrungserkenntnis. Bei solchen Urteilen, die diese nicht möglich machen, besteht keine Beziehung des empirisch Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins. Auf eine derartige Beziehung kommt es aber hauptsächlich an. Aus der Natur der Sinnlichkeit ergibt sich, dass sowohl der Raum als auch die Zeit ideal sind. Aus der Natur des Verstandes dagegen nur die Idealität der Zeit. Die Bedingung der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, von dieser aus betrachtet, ist das Gegebensein des Realen in der reinen Zeitanschauung a priori. Diese

---

Verstand im Gebrauch des Satzes des Widerspruchs die Zeit nicht entbehren kann. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist noch nicht erkannt worden. Dieser letzte Satz hat aber den nämlichen Inhalt wie die Aussage, dass der transzendental-logische Formbegriff noch nicht entdeckt wurde. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es Hume war, der Kant auf den Gedanken eines apriorischen, aber synthetischen Begriffes gebracht hat. Hume führte also auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Und zwar musste Kant diesen Unterschied zuerst hinsichtlich synthetischer Urteile a priori erkannt haben. So erfand Kant, angeregt durch Hume, seinen transzendental-logischen Formbegriff. Hume verfiel nicht auf den Gedanken, dass „der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung“ (Kr d. r. V., p. 111) sein kann. Das Antinomienproblem führte auf den Begriff der reinen Sinnlichkeit, das Studium Humes auf den transzendental-logischen Formbegriff.

Einschränkung des indirekten Beweises aus der Apperzeption wollten wir nicht im Anfang der Darstellung desselben eintreten lassen, weil sie rücksichtlich der Erkenntnisse, in denen dem Begriff nur reine Anschauungen gegeben werden, keine Gültigkeit hat.

3. Die transzendentale Deduktion der Kategorien und der indirekte Beweis aus der Apperzeption.

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe setzt das Resultat der Ästhetik voraus, d. h. dass gegebene Gegenstände Erscheinungen sind. Die Aufgabe der Deduktion besteht darin, zu zeigen, wie der Verstand die gegebenen Gegenstände seiner synthetischen Einheit gemäss, die vor aller bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht, finden kann. Mit a. W. es muss gezeigt werden, wie die Übereinstimmung zwischen den Begriffen, die ihren Ursprung im reinen Denken haben, und den gegebenen Gegenständen stattfinden kann — wie die Begriffe a priori dennoch von Objekten Gültigkeit haben können. Die objektive Gültigkeit der Anschauungen a priori wird dadurch begreiflich gemacht, dass die Gegenstände für uns nur in diesen Formen gegeben werden können und die Formen also, die subjektiven Ursprungs sind, trotzdem von Gegenständen gelten. Dies ist die transzendentale Deduktion der Begriffe des Raumes und der Zeit. Beruht nun die transzendentale Deduktion dieser Begriffe auf der Möglichkeit der Erkenntnis gegebener Gegenstände durch dieselben Begriffe, die an sich reine Anschauungen sind, so beruht die transzendentale Deduktion der Kategorien auf der Möglichkeit der Erkenntnis einheitlicher, gedachter, bestimmter Gegenstände durch die Kategorien. Diese haben deswegen objektive Gültigkeit, weil durch sie allein der Erfahrungsgegenstand möglich ist. Unter den Erscheinungen als blossen Vorstellungen in Raum und Zeit ist keine Gesetzmässigkeit zu finden. Die Verknüpfung nach einem Gesetz kann nur durch das Denken erfolgen. Der Verstand als „verknüpfendes Vermögen“ wird sonach die gegebenen Gegenstände nur in dem Falle seiner synthetischen Einheit gemäss finden, wenn die gegebenen Gegenstände Erscheinungen sind, d. h. Gegenstände, denen als solchen keine Gesetzmässigkeit zukommt. Es findet also die Übereinstimmung zwischen ihm und den Gegenständen, weil er Verknüpfungen, Gesetzmässigkeit unter diesen hervorbringen kann,

statt. Den Dingen an sich aber kommt ihre Gesetzmässigkeit auch ausser dem Verstande, der sie erkennt, notwendig zu.[1] Der Nachweis der objektiven Gültigkeit der reinen Begriffe a priori, die trotz ihres apriorischen Ursprungs stattfindet, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass Gegenstände, worauf diese Begriffe sich beziehen sollen, Erscheinungen sind. Die transzendentale Deduktion der Kategorien setzt sonach das Ergebnis der Ästhetik voraus.

Was für Bewandtnis aber hat es nun mit dem indirekten Beweise aus der Apperzeption? Von der transzendentalen Deduktion ist er gänzlich verschieden. Sein Ursprung ist der analytische Satz, dass etwas, wenn es Erkenntnis für mich sein soll, in Beziehung stehen muss zur Einheit meines Bewusstseins. Dieser Satz lautet bei Kant in seiner synthetischen Verwertung, dass das Gegebene in einem Bewusstsein vereinigt werden muss, wenn es Erkenntnis für dieses Bewusstsein sein soll. In dem Begriffe der Vereinigung, Verbindung, ist schon der Hinweis auf die ursprüngliche, transzendentale Apperzeption als Grund der Identität des Bewusstseins enthalten. „Die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Vorraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“[2] Die Identität des Selbstbewusstseins ist nur unter der Voraussetzung eines allgemeinen Selbstbewusstseins möglich. Die Verbindung liegt aber nicht in dem Gegebenen, sie ist eine Tätigkeit, Verrichtung des Verstandes. Die Mittel aber, wodurch der Verstand, als „das Vermögen a priori zu verbinden“,[3] das Gegebene vereinigt, sind die Kategorien, transzendental-logische Formen. Die Vereinigung selber erfolgt aber in synthetischen Urteilen a priori. Das Reale also, wenn es auf die Einheit des Bewusstseins bezogen werden soll — und ohne diese Beziehung würde es überhaupt nicht Erkenntnis für dasselbe sein können —, muss den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori unterworfen sein und zwar den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit derselben. Intellektuelle Bedingungen sind transzendental-logische Formen, Kategorien. Wenn also das gegebene Reale, damit es Erkenntnis für ein Bewusstsein

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 680. Es heisst da: „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit notwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen.“ Vgl. auch Prolegomena, p. 73.

2) Kr. d. r. V., p. 660.

3) Ebenda, p. 661.

sein kann, in diesem vereinigt werden muss, so muss es der Vereinigungsbedingung unterworfen sein, und das ist von dem Gegebenen als einem Realen aus betrachtet nur die reine Zeitanschauung a priori. Die Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins fordert die Bedingung dieser Möglichkeit, durch welche die Beziehung hergestellt werden kann. Dies ist aber dasselbe wie der Satz, dass aus dem Prinzip synthetischer Urteile a priori, sofern diese Erfahrungsgegenstände möglich machen, die reine Zeitanschauung a prori folgt.[1])

Es erübrigt noch, das Verhältnis dieses indirekten Beweises zur berühmten „dritten Möglichkeit" ganz kurz zu berühren. Sie ist auch durch diesen Beweis ausgeschlossen; denn: diejenigen Dinge, deren Gesetzmässigkeit erst durch ihre Beziehung auf die transzendentale Apperzeption möglich ist, sind keine Dinge an sich, weil diesen die Gesetzmässigkeit als solchen, d. h. ohne die erwähnte Beziehung, notwendig zukommt. Nun ist aber die Zeit das, was diese Beziehung, mithin Gesetzmässigkeit, ermöglicht. Also kann die Zeit nicht von den Dingen an sich gelten. Sie kann nur eine Eigenschaft der Erscheinungen sein.

Exkurs.

Die Weiterbildung des Kantischen Transzendentalismus im Neukantianismus.

Der Begriff der Weiterbildung involviert die Bedeutung, dass die Bildung von etwas in dem Sinne weiter geführt wird, in welchem es seinen Ursprung genommen hat. Es kann aber von der Weiterbildung auch dann die Rede sein, wenn sie in einer ganz anderen Richtung als das Ursprüngliche erfolgt; also Weiterbildung im negativen Sinne.

Der Kantische Transzendentalismus enthält bekanntlich zwei Hauptmomente in sich; die Apriorität der Anschauungsformen und der Kategorien. Besteht die Aufgabe dieses Transzendentalismus darin, zu zeigen, wie subjektive Formen trotz ihres Ursprungs dennoch von den Gegenständen gelten, so braucht er zu diesem

1) Es mag noch auf einige Stellen in Kants Werken hingewiesen werden, welche den Beweis aus der Analytik nur andeuten. Prolegomena, p. 60, § 10, Anfang. Über eine Entdeckung etc. p. 71; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede, p. 183, Anm. sub 2. Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, ed. Kirchm., p. 469.

Zweck die Voraussetzung der reinen Sinnlichkeit, die durch Beweise aus der Ästhetik als ein in dem Subjekt wirklich Vorhandenes unterstützt wird. Die Möglichkeit, dass sich gewisse Vorstellungen a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, setzt den realen, transzendentalen, genetischen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande voraus. Dies besagt aber dasselbe wie der Satz, dass die Dinge ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft haben. Die Begründung der relativen Realität der Erfahrung durch die transzendentale Methode ist mit der ursprünglichen Heterogeneität des Sinnlichen und Intellektuellen unzertrennlich verbunden. Realismus und Idealismus im Kantischen Transzendentalismus sind, vermöge der reinen Sinnlichkeit, Korrelata. Welches von beiden Mittel oder Zweck ist, lässt sich mit gleichem Recht verschieden beantworten, je nachdem man verschiedene Probleme ins Auge fasst. Der Realismus ist Zweck, wenn man die Theorie der Erfahrung in Betracht zieht, und der Idealismus nur Mittel hierzu. Hingegen ist der Idealismus der Zweck, wenn man die Ethik in den Vordergrund treten lässt.

Die Idee der transzendentalen Logik, einer der zwei Hauptpunkte des Kantischen Transzendentalismus ist es, deren Weiterbildung wir bei Cohen und Riehl, als Repräsentanten charakteristischer Abweichungen von dieser Richtung, betrachten wollen. Wir wollen also hier in Erwägung ziehen, wie es mit der Kantischen Ansicht über die Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins, mit dem Problem der Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand, im Neukantianismus, genauer nur bei Cohen und Riehl, bestellt ist.

Der Transzendentalismus Kants im engeren Sinne, d. h. die transzendentale Logik, ist, um das Resultat vorauszunehmen, weder in der Lehre Cohens noch Riehls zu finden. Möglich ist nach dem Transzendentalismus Kants nicht das Denkbare, sondern das, was mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung vereinbart werden kann. Um das synthetisch Mögliche, dessen Bedingungen die soeben erwähnten sind, dem analytisch Möglichen, Denkbaren zu entrücken, glaubte Kant auch die Erfahrung selbst in ihrem unmittelbaren Gegebensein denjenigen Bedingungen unterwerfen zu müssen, die zugleich der Prüfstein der Wahrheit sein müssten auch für diejenigen Begriffe, deren Gegenstand in der Erfahrung nicht gegeben werden kann, d. h. für die Vernunftideen. Die Wissenschaft aber, welche Prinzipien des analytisch

Möglichen lehrt, musste konsequenterweise inbezug auf das Zustandekommen der Erfahrungserkenntnis als unzureichend verworfen werden. Und diese Wissenschaft ist die Logik der logischen Grundsätze, wie man sie zum Unterschied von der transzendentalen Logik nennen kann. In dem Kantischen Transzendentalismus sind die logischen Grundsätze bloss Denksätze, nicht zugleich Erkenntnisgesetze. Die Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstand — und dieser kann nur in der Anschauung gegeben werden — vermag die formale Logik mit ihren Grundsätzen nicht zu verbürgen. In dieser Übereinstimmung besteht aber die Wahrheit. Transzendente Wahrheiten gibt es für uns nicht. Hinreichende Kriterien der empirischen Wahrheit gibt aber die transzendentale Logik an die Hand.

Wir fragen jetzt: was für Bewandtnis hat es denn mit diesem Grundgedanken des Kantischen Transzendentalismus im engeren Sinne im Neukantianismus, speziell bei Cohen und Riehl? Die Antwort würde lauten: er ist aufgegeben worden. Die Denkgesetze sind zugleich Erkenntnisgesetze. Der Verstand, in seiner Beziehung auf das Gegenständliche, ist nicht die Einheit transzendental-logischer Formen.

a) Der Transzendentalismus Cohens.

Gegenständliche Erkenntnis ist im Kantischen Transzendentalismus anschaulich und begrifflich zugleich. Anschauung ist aber immer ein Gegebenes für uns. Das Gegebene ist also ein unveräusserlicher, integrierender Bestandteil im Gegenstandsbegriffe. Der Unterschied zwischen dem Anschaulichen und dem Begrifflichen, der bei Kant letzten Endes auf dem transzendentalen, genetischen Unterschiede des Sinnlichen und Intellektuellen beruht, besteht im Cohenschen Transzendentalismus nicht mehr. Raum und Zeit werden zu Kategorien. Hieraus ist zu ersehen, dass auch der Gegenstandsbegriff eine Bedeutungsverschiebung erleidet. Bei Kant hat der Gegenstandsbegriff zwei Bedeutungen: der Begriff mit reiner oder empirischer Anschauung. Kant kam es vor allem auf den zweiten Objektbegriff an. Der Dingbegriff steht im Vordergrund. Das Gegebene bildet aber im neuen Transzendentalismus keinen selbständigen Faktor in der Erkenntnis. Es handelt sich nicht mehr darum, zu zeigen, wie das Denken das Gegebene seiner Einheit gemäss finden kann, sondern es muss von Allem,

was die Erkenntnis ausmacht, der Ursprung entdeckt werden. Nicht die Wissenschaft reiner Formen, die des Gegebenen bedürfen um Erkenntnisse zu werden, sondern eine Wissenschaft reiner Formen, die zugleich reine Erkenntnisse sind, ist die Grundlage des neuen Transzendentalismus. Kants Kritik ist eine Logik, die von dem Gegebenen nicht abstrahieren kann und nimmt es deswegen hin. Die Logik in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen ist die Grundlage des Kantischen Transzendentalismus. Grundlage des Cohenschen Transzendentalismus dagegen ist die Logik des Ursprungs, der reinen Erkenntnisse, in welche letztere kein Gegebenes eingehen kann. „Wir dürfen, wir müssen die Logik selbst als Kritik zur Geltung bringen. Denn sie bedeutet uns die Logik des Ursprungs.“[1]) Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist überflüssig geworden. Der Transzendentalismus Cohens ist nicht Weiterbildung der transzendentalen Logik. Die Idee dieser Wissenschaft, die für Kant wegen der Eigenart der Formen, die sie lehrt, zur Konstituierung des Gegenstandes aus dem Gegebenen unentbehrlich erschien, wird von Cohen fallen gelassen. Die Kategorie bedeutet nicht den Begriff von Gegenständen überhaupt, den Begriff der reinen Synthesis zum Behufe der Vereinigung des Gegebenen; sie ist vielmehr Erkenntnis selber, aber reine Erkenntnis, Idee, Hypothesis.[2]) Die Kategorie ist nicht das Mittel zur Verbindung des Gegebenen in der Einheit des Bewusstseins, wodurch der Gegenstand zustande kommt, sondern Grundlegung, Voraussetzung besonderer Probleme. Und da diese sich erweitern, so können auch die Kategorien keine bestimmte Anzahl bilden, sondern halten gleichen Schritt mit den Problemen der Wissenschaft. Die Kategorie ist nicht der Leisten, dem etwas anderswoher gegeben werden muss, damit der Gegenstand daraus entspringe, vielmehr ist sie der Inhalt selber.

Der Inhalt des Urteils ist der Gegenstand. Dieser ist nicht schlechtweg das Ding.[3]) Die Logik der reinen Erkenntnis schlichtet den Gegensatz zwischen einer formalen und sachlichen Logik, indem sie den Gegenstand als den Inhalt des Urteils bezeichnet. Der Unterschied zwischen der allgemein- und transzendentallogischen Form besteht im neuen Transzendentalismus nicht mehr.

---

1) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie I. Teil), p. 34.

2) a. a. O., p. 268 ff.

3) Vgl. a. a. O., p. 57.

An die Stelle der transzendentalen rückt die Logik der logischen Grundsätze in ihre Rechte ein. Die logischen Grundsätze werden als hinreichende Bestimmungsprinzipien der Erkenntnis angesehen. Der Erkenntnisbegriff ist nicht wie im Kantischen Transzendentalismus eine innige Verbindung zwischen Anschauung und Begriff, sondern der Inhalt, dem man in der Entwicklung der Voraussetzungen methodischer Mittel, mit denen man die Natur zu begreifen sucht, seinen logischen Ort zuweist.[1]) So wird es wohl begreiflich, wie man den Raum und die Zeit als Kategorien betrachten kann.

In dem Transzendentalismus Cohens ist der Übergang vom reinen Denken zur Physik, Natur „ein genuiner Zug“ [2]) des Denkens. Das Denkgesetz des Grundes ist zugleich das Gesetz der Natur. Die Frage nach der Übereinstimmung mit dem Gegebenen wird gar nicht aufgeworfen, weil es sich ja doch nur um reine Erkenntnisse handelt. Denn die Kausalität wird zur Funktion gebändigt,[3]) und mit Hülfe dieses Begriffes stellt die mathematische Physik Naturvorgänge hinreichend genau dar. Die Logik des Ursprungs adoptiert die Denkgesetze als konstitutive Prinzipien der Erkenntnis. In dem neuen Denkgesetze des Ursprungs hat sie das Erzeugungsprinzip der infinitesimalen Realität als Grund aller Realität überhaupt. Das Sein ist ein Seiendes durch die infinitesimale Realität, das Unendlichkleine. Somit besteht die Identität von Denken und Sein. „Es durfte im Sein kein Problem stecken, zu dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre. Das wäre kein Problem des Denkens und könnte somit auch keines des Seins sein.“ [4]) Der logische Idealismus Cohens schliesst sonach die Erkenntnis des Seins nicht aus. Die Grundlage des Cohenschen Transzendentalismus, die Logik des Ursprungs, enthält den Grundbegriff des Kantischen Transzendentalismus nicht, und das ist die transzendental-logische Form, Kategorie, die nicht zugleich Inhalt, Sache ist wie im neuen Transzendentalismus. Der Cohensche Transzendentalismus kennt also nicht mehr den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen und den Formbegriff der transzendentalen Logik.

---

1) Vgl. a. a. O., p. 168.
2) Vgl. a. a. O., p. 264.
3) Vgl. a. a. O., p. 503.
4) Vgl. a. a. O., p. 501 ff.

b) Der Realismus Riehls.

Auch bei Riehl ist der Gedanke der ursprünglichen Heterogeneität zwischen den sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis nicht mehr zu finden. Ebenso hinsichtlich der transzendentalen Logik ist eine völlige Abweichung eingetreten.

Die Idealität des Raumes und der Zeit beruht nicht auf der Eigenschaft des Subjektes seiner Eigentümlichkeit gemäss, Vorstellung von etwas zu bekommen, sondern ihre ideellen Grundlagen sind logischer Natur. Beruhen die Formen des Gegebenen auf logischen Eigenschaften unseres Geistes, so ist damit zugleich die Möglichkeit geboten, das Gegebene nicht als blosse Erscheinung zu betrachten, sondern ihm seine konstanten Formen an sich inhärieren zu lassen. Riehl hat einen Begriff der Erscheinung, der von dem Kantischen ganz verschieden ist[1]) und den Kant als den falschen Begriff der Erscheinung verworfen hatte. Die wesentlichen Eigenschaften des Raumes und der Zeit als logisch a priori aufgefasst, involvieren keineswegs die Forderung, dass das in ihnen Enthaltene nur Erscheinung sei, weil die Übereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand in gewissen logischen gemeinsamen Elementen ihren Grund findet. Bei Kant beruhte aber diese Übereinstimmung darauf, dass das Gegebene in seiner unmittelbaren Beschaffenheit durch eine Eigenschaft des Subjektes gegeben ist. Daher die notwendige Übereinstimmung dessen, was wir Vorstellung in uns nennen mit dem, was ausser uns, als Gegenstand, ist. Aber nur als Vorstellungsgegenstand.

Wie steht es nun mit der Möglichkeit der Beziehung des Realen auf die Einheit des Bewusstseins? Was sind das für Bedingungen, die das Zustandekommen des einheitlichen Gegenstandes möglich machen? Diese sind von denjenigen, die im Transzendentalismus Kants zu diesem Zweck als notwendig erscheinen, gänzlich verschieden. Die transzendentale Logik macht der Logik der logischen Grundsätze den Platz. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen im Kantischen Sinne wird nicht aufrecht erhalten. Dies hat zur Folge, dass der oberste Grundsatz der Erfahrung nicht als notwendig angesehen wird. Das, was dem Gegenstand Einheitlichkeit verleiht, ist nicht die transzendentale Apperzeption, das Selbstbewusstsein des Bewusst-

1) Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus, 1. Aufl. Bd. II, Teil I, p. 18.

seins überhaupt, sondern das individuelle, identische Selbstbewusstsein, dasjenige also, welches Kant als analytisch bezeichnet. Es gibt, nach Riehl, nicht zwei verschiedene Prinzipien der Urteile, das der analytischen, der Satz der Identität oder des Widerspruchs, und das der synthetischen, der oberste Grundsatz der Erfahrung. Es gibt keine rein synthetischen Urteile, sondern die logischen Grundsätze als „analytische Grundbegriffe alles Urteilens" ermöglichen den synthetischen Gebrauch.[1]) Wir vermögen nur in analytischer Form zu begreifen.[2]) Der Satz der Identität, der im Transzendentalismus Kants nur zur logischen, analytischen Möglichkeit einer Erkenntnis hinreicht, ist in der Lehre Riehls ein zureichendes Prinzip der objektiven Erkenntnis. Naturgesetze sind angewandte Denkgesetze.

Aus diesem Exkurs ziehen wir eine Folgerung. Der analytische Satz, dass alles, was meine Erkenntnis sein soll, auf die Einheit meines Bewusstseins bezogen werden muss, kann nicht die ursprüngliche synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens machen. Dieser analytische Satz wird von Cohen und Riehl verschieden synthetisch verwertet. Kant verwertete ihn, gemäss der Ambiguität des Satzes, so, dass er die Notwendigkeit der transzendentalen Apperzeption, als Bedingung alles Erkennens, ausser Zweifel stellen soll.

II.
Der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie.

a) Der Begriff des Dinges an sich und seine verschiedenen Bedeutungen.

Gemeint ist natürlich der Begriff des Dinges an sich in der Lehre Kants. Die Darstellung verschiedener Bedeutungen dieses Begriffes ist für unsern Zweck deswegen geboten, weil eine seiner Bedeutungen dem indirekten Beweis aus der Antinomie zugrunde liegt.[3])

1) Vgl. a. a. O., p. 16.

2) Vgl. a. a. O.

3) Unsere Darstellung erschöpft alle verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich, die in der Kritik der reinen Vernunft vorliegen.

Selbst mit einer deutlichen Spürung des Affektes schrieb man über diesen Begriff. Es kamen sogar Äusserungen zur Sprache, die einen Entrüstungssturm verraten, dass man über diesen Begriff so viel geschrieben und dabei dennoch seine wahre Bedeutung verkannt habe.[1]) Schwierigkeiten, mit denen das Kantische System in diesem Punkte zu ringen hat, lassen sich nicht durch einseitige Interpretation beseitigen. Der Begriff des Dinges an sich ist und bleibt crux kantiana. Mag der Idealismus für Kant nicht Ziel, sondern Mittel sein, und Idealismus zugleich Realismus bedeuten, trotzdem bleibt das Ding an sich der Stein des Anstosses für den transzendentalen Idealismus, weil das Äquivalent dieses Begriffes, verstanden als reales, transzendentes Ding, dasjenige ist, was unsere Vorstellungen nicht zu einem Schein werden lässt.[2]) Man hat nun versucht, dem Begriffe des Dinges an sich eine ganz bestimmte Bedeutung zu geben, die am wenigsten Einwänden ausgesetzt erschien, und andere Bedeutungen, die durch Verzweigung der Probleme innerhalb des Systems entstanden, möglichst in Hintergrund treten zu lassen. Cohen ist vor allem hier zu nennen. In seiner Darstellung des Kritizismus Kants fand nur eine Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich Berücksichtigung.[3]) Das hat seinen guten Grund darin, dass in der Tat die von Cohen berücksichtigte Bedeutung diejenige ist, die von der Erscheinung durch die Erfahrung ins Transzendente führt: das Ding an sich als Vernunftidee. Man kann Cohen nicht den Vorwurf machen, dass seine Darstellung des Kritizismus „unsichere Führerin" ausserhalb der Erfahrung sei.[4]) Gerade durch diese einseitige Berücksichtigung der Bedeutungen des Dinges an sich wird der Weg zu Kants Ethik und Teleologie gezeigt. Diese einseitige Darstellung beeinträchtigt natürlich das Verständnis anderer Teile der Kritik der reinen Vernunft. Cohen hat nämlich die

1) Hier ist H. St. Chamberlain zu nennen, mit seinem Werk: Immanuel Kant, 1905, p. 664 ff. Chamberlain sagt sogar, der Begriff des Dinges an sich bei Kant sei „einfach"; aber trotz der Einfachheit dieses Begriffes fehlt in seiner Darstellung diejenige Bedeutung des Dinges an sich, die Kant dem indirekten Beweis aus der Antinomie zugrunde gelegt hat, vgl. a. a. O., p. 686 f.

2) Vgl. die in dieser Beziehung richtige Auffassung Wundts: System der Philosophie, Bd. I, p. 86 f.

3) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 501 ff.

4) Vgl. Wernicke, Kant . . . und kein Ende? 2. Aufl., Braunschweig 1907, p. 8 f.

Notwendigkeit verschiedener Bedeutungen des Dinges an sich, die sich aus den Fundamentalvoraussetzungen des transzendentalen Idealismus ergeben, übersehen. Der reinen Sinnlichkeit entspricht ein Ding an sich. Durch den reinen Verstand, ohne Bezugnahme auf die Sinnlichkeit, wird das Ding überhaupt gedacht. Dies ist die zweite Bedeutung. Aus der Zusammenwirkung, können wir vorläufig sagen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, ergibt sich die dritte Bedeutung des Dinges an sich, die Vernunftidee. Unzweifelhaft sind diese drei Bedeutungen in der Kritik der reinen Vernunft vorhanden, wofür wir den Nachweis zu erbringen versuchen. Das Ding an sich hat in den drei Teilen der Kritik der reinen Vernunft drei verschiedene Bedeutungen. Der reinen Sinnlichkeit, dem reinen Verstande und der reinen Vernunft entspricht je eine Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich.

1. Das qualitativ transzendente Ding.

Im Kantischen transzendentalen Idealismus sind Sinnlichkeit und Verstand zwei von einander spezifisch[1]) verschiedene Erkenntnisquellen. Sie sind heterogen,[2]) der Gattung nach[3]) unterschieden. Der Unterschied zwischen ihnen wird ferner bezeichnet als transzendental,[4]) ursprünglich,[5]) genetisch,[6]) real,[7]) auf den Inhalt sich beziehend.[8]) Beide, Sinnlichkeit und Verstand, sind ursprüngliche Eigenschaften des menschlichen Bewusstseins. Der Beziehung auf den Gegenstand nach ist die erste rezeptiv, die zweite aktiv, spontan. Die Beziehung der Sinnlichkeit ist Beziehung auf ein transzendentes Ding; dagegen die des Verstandes auf die Erscheinung, d. h. das in Raum und Zeit enthaltene Ding. Das bedeutet also die ursprüngliche Heterogenität zwischen Sinnlichkeit und Verstand: die Verschiedenheit der Beziehung auf den Gegenstand. Von dieser Heterogeneität ist wohl eine andere zu unterscheiden, nämlich, die zwischen Anschauung und Begriff in

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 246.

2) Vgl. Kritik der Urteilskraft (Reclam), p. 288; Über eine Entdeckung etc., p. 76.

3) Kr. d. r. V., p. 231.

4) Ebenda, p. 68.

5) Ebenda.

6) Prolegomena, p. 68.

7) Kants Reflexionen, Bd. I, No. 35.

8) Kr. d. r. V., p. 67 f.

ihrer Reinheit. Diese Ungleichartigkeit ist durch ein Drittes, das beiden gemeinsam ist, aufhebbar. Zugleich ist diese Ungleichartigkeit eine Folge jener ursprünglichen, transzendentalen, die sich gar nicht aufheben lässt. Was ergibt sich nun aber aus der spezifischen Verschiedenheit der Erkenntnisquellen? Dass der reinen Sinnlichkeit ein reales Ding entspricht. Die reine Sinnlichkeit, „die blosse eigentümliche Receptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung von etwas zu bekommen",[1]) bezieht sich auf ein Etwas, das seiner Beschaffenheit nach von dieser subjektiven Beschaffenheit gänzlich verschieden sein muss. Die reine Sinnlichkeit steht in Beziehung zu einem transzendenten Dinge, ohne welches das Bewusstsein keine Vorstellungen haben würde, weil die Sinnlichkeit für sich allein, eben ihrer Eigenart gemäss, rezeptiv zu sein, zu keiner Vorstellung kommen kann. Das, was den Stoff gibt, ist das transzendente Ding. So notwendig es eine reine Sinnlichkeit im Subjekt gibt, so notwendig muss ein Ding existieren, das sich auf sie bezieht. Was vor den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gegeben ist, ist das ausser Raum und Zeit existierende Ding. Die letzteren gehören aber zur reinen Sinnlichkeit. Dieses Ding ist das Ding *an sich*, dessen Existenz und Beschaffenheit unabhängig davon ist, wie *wir* es, gemäss unserer Beschaffenheit, allein erkennen können; ein Ding *an sich* und nicht *für uns*. Dieses nannten wir das qualitativ transzendente Ding, weil seine Transzendenz für unser Bewusstsein hinsichtlich seiner qualitativen Eigenschaften besteht. Es ist weder räumlich noch zeitlich.

2. Das Ding an sich als nichtschematisierte Kategorie; das Ding des analytischen Denkens.

Dem Verstande werden nur Erscheinungen zur Reflexion gegeben. Abgesehen von dem Gegebenen, der Anschauung, auf welches sich der Verstand bezieht, bleiben in diesem apriorische Formen der Gegenstände überhaupt. Sie sind aber blose Gedankenformen und als solche sind sie eben nichts Gegenständliches im eigentlichen Sinne. Die Kategorie, der Begriff des Gegenstandes überhaupt, ist das Denken eines Gegenstandes, der nicht als solcher in der Anschauung gegeben ist. Er ist nur ein Gedanken-

---

1) Über eine Entdeckung etc., p. 44.

ding, das Ding des analytischen Denkens. Das Ding, das durch Anwendung der Kategorie auf die Anschauung zustande kommt, das Erfahrungsding, ist die schematisierte Kategorie. Ohne Beziehung auf die Anschauung bleibt die Kategorie blose Form eines Gegenstandes überhaupt. Sie denkt ein Ding an sich, d. h. unabhängig davon, wie es gegeben werden mag. Das Ding an sich als nichtschematisierte Kategorie, Ding des analytischen Denkens, Noumenon, Gegenstand des blosen Verstandes.

Die Kategorien erstrecken sich weiter als die sinnliche Anschauung.[1]) Der Verstand als Einheit der Kategorien denkt sich, seiner Eigenart gemäss, Gegenstände, die als solche nicht in der Anschauung gegeben sind. Wenn die Kategorien apriorische Begriffe sind, die dazu da sind, um als Funktionen des reinen Denkens einen Gegenstand in der Anschauung zu denken, so kann man sich wohl einen reinen Gebrauch derselben denken, d. h. ohne Beziehung auf sinnliche Bedingungen der Erfahrung. Dasjenige, was ohne Beziehung auf diese gedacht wird, ist also kein Gegenstand der Sinne, sondern des blossen Verstandes, das Noumenon.[2]) Die Existenz eines solchen Dinges kann begreiflicherweise nur problematisch sein. Aus dem Begriffe der problematischen Existenz ergeben sich aber zwei Bedeutungen des Noumenon. Denn zunächst einmal kann man es vom Verstande aus allein betrachten, sodann aber zugleich inbezug auf die Anschauung. Problematisch ist erstens das, was keinen Widerspruch in sich enthält und aus dem reinen Gebrauch des Verstandes herstammt. Zweitens das letztere und zugleich das, was „als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann“.[3]) Die erste Bedeutung des Problematischen ist der Begriff eines blos intelligiblen Gegenstandes.[4]) Dergleichen Noumena sind unmöglich, obzwar denkbar, weil sie sich in der Anschauung nicht darstellen lassen. Dies ist das rein begriffliche Noumenon. Wird aber unter

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 256.

2) Vgl. ebenda, p. 235. „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll.“ — Dass der Verstand Dinge an sich denkt, aber nicht erkennt, lehrt also auch die Kritik der reinen Vernunft.

3) Kr. d. r. V., p. 235.

4) Vgl. ebenda, p. 256.

dem Noumenon zugleich der Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung verstanden, „so müssen Noumena in dieser blos negativen Bedeutung zugelassen werden“.[1]) Diese zweite Bedeutung des Noumenon bezeichnet Kant als „die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe“.[2]) Man ersieht aber zugleich, dass diese Bedeutung des Noumenon sich dem Begriffe des qualitativ transzendenten Dinges bedeutend nähert. Das Ding an sich als „Aufgabe“ tritt aber noch in einem ganz anderen Sinne auf, als hier, wie wir bald sehen werden.

Der Begriff des Dinges an sich als Noumenon im Sinne eines intelligiblen Gegenstandes leistet bei dem Begriff der Freiheit gute Dienste. Denn nur mittels der nichtschematisierten Kategorie gelingt es Kant, seinen Freiheitsbegriff einzuführen. Die nichtschematisierte Kategorie der Kausalität ist der Begriff der Kausalität. Und so erweist sich die Kategorie als der Januskopf mit zwei Gesichtern. Der doppelte Gebrauch der Kategorie wäre ja doch unmöglich, wenn sie nicht von vornherein eine doppelte Beziehbarkeit in sich enthielte. Sie dient dazu, um einmal als synthetischer Begriff a priori in Verbindung mit der empirischen Anschauung den Erfahrungsgegenstand zustande zu bringen, sodann aber, um ohne Beziehung auf die Anschauung analytische Erkenntnisse zu liefern. Die Kategorien sind demnach in ihrem reinen Gebrauche ebenso analytisch wie die logischen Grundsätze.

Welche Bedeutung hat aber der Begriff des transzendentalen Objektes? „Dieses kann nicht das Noumenon heissen.“[3]) „Das transzendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern.“[4]) Der transzendentale Gegenstand ist „der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“,[5]) ein X, das in allen unseren Erkenntnissen dasselbe ist und als das Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Gegebenen in der sinnlichen Anschauung, da in dieser als solcher keine Einheit liegt, aufzufassen ist. So notwendig die transzendentale Apperzeption ist für die Konstituierung des Erfahrungsgegenstandes, so notwendig ist auch das transzendentale Objekt, obgleich es unbekannt bleibt, „weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts

1) Ebenda.
2) Ebenda, p. 257.
3) Ebenda, p. 234.
4) Ebenda, p. 232.
5) Ebenda, p. 234.

haben", welches wir unserer Erkenntnis der Gegenstände „als korrespondierend" gegenüber setzen könnten.[1]) Beim Noumenon abstrahiert man dagegen von den sinnlichen Bedingungen der Erkenntnis und es ist entweder ein intelligibler Gegenstand, wenn es nur vom reinen Verstand aus betrachtet wird, oder das negative Noumenon als Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung.

3. Das quantitativ transzendente Ding; die Vernunftidee.

Die dritte Bedeutung des Dinges an sich ist die Vernunftidee, das Unbedingte. Diese Bedeutung des Begriffes des Dinges an sich ist diejenige, von welcher Kant den ausgiebigsten Gebrauch gemacht hatte. Die Vernunftidee, das Unbedingte, bildet den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft. Das eigentliche Ding an sich, welches sich aus der Ästhetik ergibt, erscheint in der Dialektik als Vernunftidee,[2]) Vernunftbegriff.[3]) Die dritte Bedeutung des Dinges an sich ist das Unbedingte, die synthetische Erkenntnis aus Begriffen. Sie ist zugleich diejenige Bedeutung, welche dem indirekten Beweise, den wir zu betrachten haben, zugrunde liegt.

Wie kommt nun Kant zu dieser Bedeutung des in Rede stehenden Begriffes? Der Verstand wurde zum Behufe gegenständlicher Erkenntnisse auf die Sinnlichkeit beschränkt und er selber schränkt die Sinnlichkeit ein, damit sie sich nicht auf die Dinge an sich erstrecke. Die Erfahrung ist das Produkt aus dem Gegebenen und den apriorischen Funktionen des Verstandes. Innerhalb der Erfahrung, also der Verstandeserkenntnis verbleibend, sind wir genötigt, dem Faden des Einzelnen und der einzelnen Verknüpfungen nachzugehen. Es liegt kein Grund vor, uns zu befragen, ob denn das Einzelne zu einem Ganzen gehöre. Das Einzelne in der Erfahrung hat seine Bedingung und diese

---

1) Vgl. ebenda, p. 119.

2) Auf diesen Unterschied hat zuerst Schulze in seinem Werk Änesidemus hingewiesen. Vgl. hinsichtlich dieses Unterschiedes noch Wundt, System der Philosophie, Bd. I, p. 166 f.; Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien, Bd. VII, p. 45. Daselbst heisst es: „So kam das ‚Ding an sich' zu seiner unglücklichen Doppelrolle".

3) H. St. Chamberlain unterscheidet irrtümlich zwischen Vernunftidee und Vernunftbegriff, vgl. Immanuel Kant, p. 713 f.; von einer solchen Unterscheidung kann aber vom Kantischen Standpunkte aus gar nicht die Rede sein. Vernunftidee, Vernunftbegriff, transzendentale Idee sind bei Kant Synonyma. Vgl. z. B. Kr. d. r. V., p. 279, 282 f., Logik p. 99.

ist wiederum als bedingt anzusehen. Innerhalb der Erfahrung ist alles zufällig, nicht notwendig. Das Unbedingte ist aber notwendig.[1]) Der Verstand kann sonach das Unbedingte nicht erreichen. Somit ist das Unbedingte in der Erfahrung laut ihrer Definition nicht zu finden. Es liegt also nicht in der Natur des Verstandes, das Unbedingte zu fordern. Diese Aufgabe übernimmt nun die Vernunft. Dem Verstand wurde die Aufgabe zugewiesen, synthetische Erkenntnisse, die auf Anschauungen beruhen, zuwege zu bringen. Die Vernunft bemüht sich aber auch, synthetische Erkenntnisse hervorzubringen, die jedoch in Begriffen ihre Grundlage haben. Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen sind aber Prinzipien.[2]) Die Vernunft geht nicht, wie der Verstand, auf Anschuungen, sondern auf Begriffe und Urteile.[3]) Wie der Verstand sich zur Anschauung verhält, so verhält sich die Vernunft zum Verstande. Erkenntnis aus Prinzipien ist Erkenntnis des Besonderen aus dem allgemeinen; also Subsumtion. Daher die Ableitung der „transzendentalen" Ideen aus dem Schlusse. Das Ergebnis der Bemühungen der Vernunft, die auf das Unbedingte hinzielt, wird sonach nicht die Vollständigkeit der Gegenstände sein können, weil die Vernunft sich nicht auf die Anschauung bezieht, sondern die Vollständigkeit des Verstandesgebrauches. Nicht die Totalität der Gegenstände, sondern der Prinzipien.[4]) Nur die Gegenstände in der Anschauung sind den sinnlichen Bedingungen der Erfahrung, d. h. dem Raume und der Zeit, unterworfen. Auf jene bezieht sich aber die Vernunft nicht, somit hat man sich die Prinzipien ohne Einfluss der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu denken.[5]) Die Vollständigkeit, Totalität der Prinzipien, gedacht in Vereinigung mit der wirklichen und möglichen[6]) Erfahrung, also ein Ganzes, ist die dritte

---

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 280. — Richtig bei P. Barth, Vierteljahrsschrift etc., 1909, Heft II, p. 159.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 266.

3) Vgl. ebenda, p. 269 ff.

4) Vgl. Prolegomena, p. 115.

5) Vgl. ebenda, p. 131.

6) Mögliche Erfahrung bedeutet bei Kant erstens, sowohl die sinnlichen als auch die intellektuellen Bedingungen der Erfahrung, zweitens, die mögliche Wahrnehmung, d. h. eine Vorstellung, die nicht aktuell im Bewusstsein ist, aber es sein kann, und so aus einer möglichen Wahrnehmung eine wirkliche wird. Der Ausdruck: „Über alle mögliche Erfahrung hinaus" kann demnach zweierlei bedeuten. Erstens, den Übergang

Bedeutung des Dinges an sich. Wir nannten es das quantitativ transzendente Ding, weil es Grössenbestimmungen in sich enthält.

Die Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich als Vernunftidee und quantitativ transzendentes Ding fallen nicht zusammen. Die erstere hat eine weitere Bedeutung. Innerhalb der kosmologischen Vernunftideen besteht der Unterschied hinsichtlich der Art der Transzendenz. Diese bedeutet entweder den Fortgang innerhalb des Gleichartigen, oder den Übergang in ein qualitativ verschiedenes. Dies ist der Unterschied zwischen der mathematischen und dynamischen Transzendenz. Das qualitativ transzendente Ding deckt sich nicht mit der mathematischen Transzendenz. Hierher gehören die kosmologischen Vernunftideen der Totalität der Welt nach oben und unten, d. h. die Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit und die Teilbarkeit der Materie. Die transzendenten Vernunftideen der Freiheit und eines notwendigen Wesens als Ursache alles Seins, sind Begriffe, die dem Begriff eines qualitativ transzendenten Dinges sehr nahe kommen, weil sie, ebenso wie dieses, ausserhalb der Bedingungen der möglichen Erfahrung liegen. Allen kosmologischen Vernunftideen ist jedoch ihr Erzeugungsprinzip gemeinsam, weil sie alle Reihen bilden. Der Unterschied besteht hinsichtlich des Verlaufs der Reihen.

Die Freiheit des Willens, als Kausalitätslosigkeit, ist nach Kant deswegen denkbar, weil man sich die Welt als Erscheinung denken kann. Das Ding an sich liegt dieser zu Grunde. Alles, was hinter der Erscheinung ist, ist Ding an sich. Das ist ein Gebiet der Denkmöglichkeiten. Und der unbedingt freie Wille, als ein Unbedingtes, Vernunftidee, Ding an sich, tritt in dieses Gebiet der Denkbarkeiten ein, um aus ihm als nichtschematisierte Kategorie herauszukommen, damit er auf die Erscheinungen, bezw. unsere wirklichen Handlungen, bezogen werden könnte. Die Existenz des Dinges an sich als Vernunftidee wird mit einem „als ob“ versehen, welches auf ihren problematischen, subjektiven Charakter hinweist.

---

ins Transzendente, das Verlassen der Bedingungen der möglichen Erfahrung, das Hinausgehen in ein qualitativ Verschiedenes. Zweitens, den unaufhörlichen Fortschritt in dem Wirklichwerden möglicher Wahrnehmungen. Man ersieht aber ohne weiteres, dass man es hier mit zwei völlig verschiedenen Transzendenzbegriffen zu tun hat. Welchen Gebrauch nun Kant von diesen Begriffen gemacht hat, werden wir in der Kritik des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie sehen.

Wenn nun das Ding an sich nur die Vernunftidee bedeuten würde, so müsste man konsequenterweise sagen, dass das, was subjektiven Ursprungs ist, wie die Vernunftidee, der Grund, die nichtsinnliche Ursache aller unserer Vorstellungen, sowohl des äusseren als inneren Sinnes sei! Die Ungereimtheit dieser Konsequenz bringt deutlich genug zum Ausdruck, wie das Kantische System mit den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich innig zusammenhängt. Wenn Cohen sagt: „Die unkritischen Vorstellungen vom Ding an sich verwirren daher auch die Ansicht vom Prinzip der Teleologie",[1]) so kann man darauf antworten, dass die Schuld auf Kant selber fällt, weil er solche Vorstellungen, die Cohen als unkritisch bezeichnet, tatsächlich in seinem System hat. Es ist Cohen nicht gelungen, Schwierigkeiten, die für das Kantische System aus dem Begriffe des Dinges an sich hervorgehen, zu beseitigen, weil sie sich wegen verschiedener Bedeutungen dieses Begriffes nicht beseitigen lassen.[2]) Cohen fasst das Ding an sich als den Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse auf.[3]) Die Erfahrung selber wird als Gegenstand betrachtet. Er übersieht, dass ein solches Ding an sich, als Vernunftidee, auch für einen solchen philosophischen Standpunkt bestehen kann, für den die Gegenstände in der Erfahrung nicht „blosse" Erscheinungen sind, und die Natur nicht „bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüts"[4]) ist. Cohen übersieht ferner die Doppelbedeutung der Aussage, dass das Ding an sich nicht von uns angeschaut werden kann. Denn sie bedeutet nicht allein, dass die Gesamtheit der Erfahrung nicht vorgestellt werden kann, und da nun diese mit dem Ding an sich gleichbedeutend ist, dass auch das Ding an sich nicht angeschaut werden kann, sondern auch, dass wir das von unseren Vorstellungen toto genere verschiedene Ding nicht anschauen können. Dieses letztere Ding an sich ist es, welches macht, dass Erscheinungen, unsere Vorstellungen, nicht Schein sind.[5])

---

1) Kants Theorie der Erfahrung, p. 516.

2) Vgl. seine Ausführungen über diesen Begriff in Kants Th. d. Erf., p. 501—527. Kants Begründung der Ethik, p. 18 ff. Logik der reinen Erkenntnis, p. 362.

3) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 519.

4) Kr. d. r. V., p. 126.

5) Wir können hier nicht näher eingehen auf die Widerlegung der Cohenschen Auffassung des Dinges an sich bei Kant. Seine Auffassung erreicht das Culmen in den folgenden Sätzen (Kants Th. d. Erf., p. 518):

Den Sprung von einer Bedeutung des Dinges an sich zu einer anderen vollzieht Kant ohne irgend welche Skrupel. Die nichtsinnliche Ursache der Erscheinungen,[1]) das qualitativ transzendente Ding, wird ohne weiteres zum Ding an sich in der Bedeutung der Gesamtheit der Erfahrung gemacht. „Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Object nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt."[2]) Also was der Sinnlichkeit als einer Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins korrespondiert. Es heisst dann aber unmittelbar folgend: „Diesem transzendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei."[3]) Es ist aber nicht schwer, einzusehen, dass man es hier mit zwei verschiedenen Bedeutungen des transzendentalen Objektes zu tun hat. Einmal soll es ausser Raum und Zeit existieren, sodann aber ist es der Inbegriff aller Erscheinungen, der wirklichen und möglichen.

Das Ding an sich, aufgefasst als ein Grenzbegriff, hat eine Doppelbedeutung. Erstens, dass die mögliche Erfahrung, der Inbegriff der möglichen Wahrnehmungen, als Teil eines Ganzen, zu dem auch die wirkliche Erfahrung gehört, gedacht wird, wenngleich sie nicht wirklich, aktuell, vorgestellt werden kann. Zweitens bezieht sich der Grenzbegriff auf die reine Sinnlichkeit, welcher ein Ding entspricht und nicht auf die wirkliche Erfahrung wie vorhin. Dieser Grenzbegriff geht auf den Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung.

Das Ding an sich, verstanden als eine Aufgabe, enthält die nämliche Doppelbedeutung wie der Grenzbegriff. Erstens die

„Der flüchtig, wenngleich wiederholentlich hingeworfene Ausdruck: Erscheinung müsse doch Erscheinung von Etwas sein, bestimmt so wenig das Etwas, wie die Erscheinung dadurch nach ihrem Gewichte bestimmt ist. Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen." Hiermit wird die Kantische Lehre auf den Kopf gestellt. Vgl. dagegen Wundt, System der Phil. Bd. I, p. 84. Riehl, Der philos. Kritiz. 2. Aufl., Bd. I, p. 561 ff.

1) Kr. d. r. V., p. 403. Prolegomena, p. 133.

2) Ebenda.

3) Kr. d. r. V., p. 403 f.

Aufgabe, die sich aus der Totalität der wirklichen und möglichen Erfahrung ergibt, und zweitens als Aufgabe, welche aus der reinen Sinnlichkeit, bezw. aus der Einschränkung der gegebenen Gegenstände auf Erscheinungen hervorgeht.

Die transzendentale Ästhetik lehrt die notwendige Existenz der ausser dem Reum und der Zeit existierenden Dinge. Das sind die Sachen, die der Kantische Idealismus nicht in Zweifel zieht.[1]) Werden nun diese Dinge vom reinen Verstande aus betrachtet, so werden sie zu problematischen Existenzen. Auf die Frage, ob es von unserer Sinnlichkeit unabhängige Gegenstände gibt, kann vom Verstande aus nur „unbestimmt" geantwortet werden.[2]) Die Analytik lehrt die problematische Existenz des Dinges an sich, des Noumenon, gemäss der Eigenart des Verstandes.[3]) In der Dialektik wird die Existenz des Dinges an sich in einer bestimmten Bedeutung dieses Begriffes negiert, in einer anderen dagegen als problematisch hingestellt. Das negierte Ding an sich liegt dem indirekten Beweis zugrunde. Kant verbindet also mit dem Ausdruck Ding an sich sehr verschiedene Bedeutungen. Die einander widersprechenden Aussagen über das Ding an sich rühren von den verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes her. Wo dieser gebraucht wird, da hat er immer eine bestimmte Bedeutung.[4])

---

1) Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Leipzig, 1885, p. 37, sagt mit Unrecht, dass Kant unter den „Sachen" nicht die Dinge an sich versteht.

2) Vgl. Kr. d. r. V., p. 257.

3) Ed. v. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Kantische Studien, Berlin 1871, übersieht, dass der Begriff des Noumenon in der Kategorie, wenngleich diese nur von empirischem Gebrauch ist, wurzelt. Vgl. z. B. Kr. d. r. V., p. 238 f. — Die dogmatischen Metaphysiker glaubten Dinge an sich, Noumena, erkennen zu können, indem sie einen reinen Gebrauch von den Kategorien machten. So fest war Kant von seiner Ansicht über die Beschaffenheit des Verstandes überzeugt.

4) Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. Bd. I, 1877, p. 256, behauptet mit Recht, dass die Kr. d r. V. ganz verschiedene Bedeutungen mit dem Begriff des Dinges an sich verbindet. Unrichtig dagegen ist die Behauptung, dass es unmöglich sei, zur Wiedergabe dessen zu gelangen, was Kant damit gemeint hat. Er hat unter dem Begriff des Dinges an sich sehr verschiedenes, aber bestimmtes gemeint. Die einander widersprechenden Aussagen über das Ding an sich, die man bei Kant findet, rühren nicht daher, dass er „nur geringen Fleiss auf den Vortrag verwendet" hat. Vgl. a. a. O., p. 256.

Diese entspricht der Natur des betreffenden Problems oder tritt gewöhnlich dort auf, wo sie erspriesslich zu sein scheint. Der Begriff des Dinges an sich ist in seinen verschiedenen Bedeutungen eine notwendige Folge der transzendentalen Frage.

b) Der Beweis selbst.

Nunmehr sind wir instand gesetzt, den Beweis selbst einer genaueren Analyse zu unterziehen, um mit einer sicheren Kritik an ihn heranzutreten. Die erste Prämisse dieses Beweises bildet der Begriff des Dinges an sich in seiner dritten Bedeutung. Diese als transzendente Vernunftidee, Unbedingtes, spaltete sich wieder in zwei Bedeutungen, nämlich in das mathematisch und dynamisch Transzendente. Beide Arten der Transzendenz fasst Kant unter dem Ausdruck kosmologische Ideen zusammen. Jedoch ist seine Terminologie hier nicht einheitlich. Die Vernunftideen der Totalität der Ausdehnung der Welt in Raum und Zeit und die der Teilbarkeit der Materie nennt er kosmologisch; dagegen die Vernunftideen der Freiheit und eines notwendigen Wesens werden transzendent genannt.[1]) Demnach hätte man kosmologisch im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Die ersten zwei Ideen sind Weltbegriffe, und die zwei anderen transzendente Naturbegriffe.[2]) Die Weltbegriffe entsprechen der mathematischen, und die transzendenten Naturbegriffe der dynamischen Transzendenz. Die Weltbegriffe können über die Bedingungen, und zwar die sinnlichen, der möglichen Erfahrung nicht hinausgehen, wogegen die transzendenten Naturbegriffe es wohl tun können. Jeder der vier Vernunftideen entspricht nun einer Antinomie. Das Resultat der ersten mathematischen Antinomie, welche der Vernunftidee der Totalität der Welt in Raum und Zeit entspricht, ist die zweite Prämisse des Beweises. Dieses Resultat ist aber: dass die Welt ihrer Ausdehnung nach im Raume und in der Zeit weder schlechthin unendlich (transfinit) noch absolut endlich (finit) ist. Und der Beweis lautet: „Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganze ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich; nun ist das Erstere sowohl als das Zweite falsch (laut den oben angeführten Beweisen der Antithesis einer- und der Thesis andererseits). Also

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 450.
2) Vgl. Ebenda.

ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganze sei."[1]) — Unsere nächste Aufgabe besteht jetzt in der Prüfung dieses Beweises.

1. Die erste Prämisse.

„Ein an sich existierendes Ganze" ist ein Ding, welches seiner Grösse nach unabhängig von dem erkennenden, wahrnehmenden Subjekt existiert. Es existiert an sich und nicht in bezug auf die Auffassung des Subjektes. Es ist das Ding an sich, welches vor aller Erfahrung gegeben ist, d. h. unabhängig davon, wie weit wir in der Wahrnehmung der Dinge kommen mögen. Die Erfahrung bedeutet also hier das jeweilige Erlebnis des Subjektes, das Aktuellwerden einer möglichen Wahrnehmung. Die erste Prämisse enthält den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen. Dasjenige aber, was als ein Ganzes an sich existiert, ist entweder endlich oder unendlich (transfinit).[2]) Denkt man sich die Welt als absolut begrenzt, so ist sie ein Ganzes und Unbedingtes. Wenn man sie aber nicht als absolut endlich, sondern als unendlich ansieht, so kann das Unendliche nur das Transfinite, die absolute, vollendete Unendlichkeit bedeuten. Warum? Gesetzt, das Unendliche in der ersten Prämisse bedeutete das Infinite, oder nach Kantischer Terminologie das Indefinite, d. h. eine Grösse, die in fortwährendem Wachsen begriffen ist. Man sage nun diesen Begriff als Prädikat von der Welt aus. Das Grösserwerden der Welt als eine beliebige gegebene Grösse setzt das wahrnehmende Subjekt voraus, in bezug auf welches das Grösserwerden stattfindet. Dann wäre aber die Welt nicht ein Ganzes, das vor aller Erfahrung gegeben ist, und, an sich existierend, ist sie ein bestimmtes Ding, dem seine Eigenschaften an sich zukommen; somit kann das Unendliche nicht die infinite Grösse bedeuten, sondern das Transfinite, die vollendete Unendlichkeit. Nur dieser letztere Begriff bringt das Unbedingte zum Ausdruck. Die Unendlichkeit in der Bedeutung des Grösserwerdens als jede beliebige Grösse ist kein an sich gegebenes Ganzes und sie meint Kant nicht, weil alsdann die Be-

---

1) Ebenda, p. 411 f.

2) Wir schliessen uns hinsichtlich der Bezeichnung der Grössenbegriffe der Terminologie Wundts an, weil sie der begrifflichen Bedeutung angemessen ist. Vgl. Logik, Bd. II, p. 164. Philos. Studien, Bd. II, p. 532.

deutung eines vor aller Erfahrung gegebenen Dinges verloren gehen würde.[1]) Auf die wahre Bedeutung der in der ersten Prämisse enthaltenen Begriffe kommt es sehr an.

Das Ding an sich hat hier die Bedeutung einer kosmologischen Idee, die nicht von den sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung abstrahieren kann, da ihr Gegenstand in Raum und Zeit liegen muss. Sie geht nicht wie die transzendenten Naturbegriffe über diese Bedingungen hinaus. Die freie Ursache (causa noumenon) und Gott können nicht in Raum und Zeit sein. Das Resultat der transzendentalen Ästhetik ist, dass ein notwendiger Grund der Erscheinungen ausser dem Raume und der Zeit existiert. Dieser Grund der Erscheinungen ist hier ein ganz anderer geworden. Der Grund der Erfahrung ist nicht mehr das qualitativ transzendente Ding, welches mit dem Raum und der Zeit nichts zu tun hat, sondern ein Ding innerhalb des Raumes und der Zeit, die Erfahrung selber, aber in ihrer Totalität, als aller Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen. Diese können nicht vom Raume und von der Zeit abgetrennt gedacht werden, So wird dem qualitativ transzendenten Ding das quantitativ transzendente substituiert.[2])

2. Die zweite Prämisse.

Die zweite Prämisse setzt das Ergebnis des ersten antinomischen Streites voraus. Kant glaubt, bewiesen zu haben, dass die Welt, wenn sie an sich existierend gedacht wird, sowohl endlich als unendlich (transfinit) gedacht werden muss.[3]) Das Resultat

1) Die Unterscheidung zwischen beiden Unendlichkeitsbegriffen geht auf Aristoteles zurück. Vgl. Metaphysik, deutsch von Lasson, p. 228. Descartes formuliert diesen Unterschied in den Principia philosophiae, pars I, XXVI, XXVII. Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse infinita, sed ut indefinita spectabimus. — . . . tum ut nomen infiniti soli Deo reservemus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscamus, sed etiam positive nullos esse intelligimus. Die Transfinitheit schreibt auch Spinoza Gott zu, obgleich er nur die Unendlichkeit beweist. Vgl. Ethica, pars I, prop. VIII, demonstr. Auch bei Leibniz ist Gott das absolut Unendliche.

2) Man vergleiche hinsichtlich dieses Überganges der einen Bedeutung des Dinges an sich in die andere Kr. d. r. V., p. 403 f. und Prolegomena, p. 150.

3) „Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten, und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun“, Prolegomena, p. 125 f.

der Beweise der These und der Antithese der ersten mathematischen Antinomie muss sonach sein, dass die Welt, wenn sie als ein an sich existierendes Ding betrachtet wird, sowohl endlich als unendlich (transfinit) gedacht werden muss. Diese Antinomie entsteht also dadurch, dass die in Raum und Zeit gegebene Welt als Ding an sich angesehen wird. Und da nun hier das Ding an sich nichts anderes bedeutet als das Unbedingte, so ist die Aussage, dass die Antinomie dann entsteht, wenn man das Unbedingte in der Sinnenwelt sucht, gleichbedeutend mit der soeben zum Ausdruck gebrachten.[1]) Wenn durch stringente Beweise dargetan werden kann, dass von einem und demselben Begriffe zwei einander konträr widersprechende Prädikate mit gleicher Notwendigkeit sich aussagen lassen, so muss dieser Begriff selbst ein widerspruchsvoller sein. Die Welt, als ein Ding an sich betrachtet, ist ihrem logischen Werte nach dem Begriff des „viereckigen Zirkels" gleich.[2]) Eine solche Welt ist nicht einmal ein Gedanke und erst recht kann sie nicht wirklich sein. Die Antinomie — es ist hier nur von der ersten die Rede — entsteht aus der Voraussetzung, dass die Welt ein Ding an sich sei, welches vor aller Erfahrung als ein Ganzes gegeben sein soll. Dies ist auch die Bedeutung eines an sich existierenden Dinges, die in der ersten Prämisse enthalten ist.[3]) An sich, d. h. unabhängig von dem wahrnehmenden Subjekt, existiert die Welt entweder als endlich oder als unendlich (transfinit). Die Resultate der Beweise der These und Antithese sind aber, dass die Welt, als ein Ding an sich betrachtet, zugleich endlich und unendlich (transfinit) ist. Da nun das letztere undenkbar ist, so folgt, dass die Welt als ein Ding an sich gar nicht existieren kann.

---

1) Unscharf bei Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, p. 62. „Kant findet, dass die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst gerät, wenn sie die Idee des Unbedingten auf die Welt als ein Ding an sich anwendet." — Das Unbedingte ist vielmehr in diesem Falle mit dem Ding an sich identisch. Die Anwendung der Idee des Unbedingten, die absolute Endlichkeit oder Unendlichkeit, auf die Welt im Raume und in der Zeit, ergibt den antinomischen Widerspruch.

2) Vgl. Prolegomena, p. 126.

3) Dass der ersten Antinomie der „dogmatische" Weltbegriff zugrunde liegt, und von ihm zwei konträr widersprechende Urteile bewiesen werden sollen, wird von vielen übersehen. Cohen behauptet mit Recht, dass dieser Antinomie eine an sich existierende Welt zugrunde legt. Vgl. Kants Th. d. Erf., p. 537.

Dieser Beweis also ist ganz durchsichtig. Wir wollen bereits hier hervorheben, dass seine Gültigkeit davon abhängt, ob die Begriffe, welche die Resultate der Beweise der These und Antithese sind, die nämliche Bedeutung haben wie die Begriffe, welche die erste Prämisse des Beweises enthält.

Die zweite Prämisse ist jetzt formal-logisch zu betrachten. Den Gegensatz, der zwischen den Urteilen: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich (transfinit), besteht, sieht Kant als einen konträren an. Die Opposition der angeführten Urteile nennt ferner Kant dialektisch,[1]) oder auch den transzendentalen Gegensatz der synthetischen Opposition.[2]) Und gerade deswegen, weil die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich, einander konträr entgegengesetzt sind, können sie beide falsch sein. Die Logik kennt diese Möglichkeit. Das eine Urteil verneint nicht blos das andere, hebt es also nicht allein auf, sondern setzt zugleich auch etwas Positives. Zwei einander auf diese Weise widersprechende Urteile können beide falsch sein, weil „eines derselben mehr aussagt als das andere, und in dem Überflüssigen, dass es ausser der blossen Verneinung des anderen noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann".[3]) Wenn die Urteile: die Welt ist endlich oder unendlich in kondratiktorischem Gegensatz zu einander stünden, d. h. in der logischen,[4]) analytischen[5]) Opposition, so würden sie lauten: die Welt ist unendlich oder nicht unendlich. Durch die logische Aufhebung des Begriffes einer unendlichen Welt setzt man nicht den Begriff einer endlichen Welt, d. h. etwas Positives. Wenn eines der Urteile wahr oder falsch ist, so ist das andere notwendigerweise falsch oder wahr. Ein Drittes gibt es nicht.

Die Urteile also, die sich aus den Beweisen der These und Antithese ergeben, müssen in konträrem Gegensatz zu einander stehen, damit sie überhaupt beide falsch sein könnten. Denn die Falschheit beider Urteile, die Welt ist endlich oder unendlich,

---

1) Kr. d. r. V., p. 410.

2) Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf, ed. v. Kirchmann, Berlin 1870, p. 134.

3) Kant, Logik, p. 128.

4) Über die Fortschritte etc., p. 134.

5) Kr. d. r. V., p. 410.

ist der Inhalt der zweiten Prämisse des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie.

Es möge noch die Bemerkung hinzugefügt werden, dass dieser Beweis die Begriffe des Raumes und der Zeit, wie sie die transzententale Ästhetik enthält, voraussetzt, weil sich Kant bei den Beweisen der These und Antithese ihrer bedient. Inwiefern dies zutrifft, und was für Folgen sich daraus ergeben, haben wir in dem kritischen Teil unseres Versuches zu untersuchen.

Zweiter Teil.

I.

Kritik des ersten indirekten Beweises.

Kritische Betrachtungen über den indirekten Beweis aus der transzendentalen Apperzeption wollen wir auf die in der Einleitung dieses Versuches in Kürze ausgeführten Gedanken über die Beweisführung in der Philosophie und Ambiguität notwendiger Sätze in derselben gründen. Wir fügen ihnen aber hier noch manches hinzu.

Die Begründung der Theorie des Erkennens kann nicht die Übereinstimmung mit den allgemeinen Voraussetzungen der positiven Wissenschaften und dem praktischen Leben als den Beweisgrund für ihre Richtigkeit in Anspruch nehmen. Die theoretische Durchführbarkeit muss es vielmehr sein, die als Kriterium der Richtigkeit der Theorie für diese entscheidet. Hierin liegt schon enthalten, dass die Philosophie hier also speziell eine ihrer Disziplinen, Erkenntnistheorie, sich im Besitze gewisser Mittel befinden muss, welche die Entscheidung über die Richtigkeit einer philosophischen Hypothese herbeiführen könnten. Gibt man also zu, dass in einer Theorie des Erkennens ihr theoretischer Inhalt dasjenige ist, worauf ihre Richtigkeit geprüft wird, so ist damit zugleich zugegeben, dass die Philosophie ihre eigenen Mittel haben muss, die das Urteil der Richtigkeit oder Unrichtigkeit über ihre Hypothesen möglich machen. Der Unterschied zwischen den Hypothesen in der Naturwissenschaft und Philosophie besteht darin, dass die erste Belege für die Richtigkeit ihrer Annahmen in der Erfahrung hat, unbekümmert um die Existenz des angenommenen Gegenständlichen. Denn es kommt ihr nicht auf das Wirklichsein der den angenommenen Begriffen entsprechenden Gegenstände an, sondern auf die Erklärung der Gesetzmässigkeit innerhalb der Naturerscheinungen. Diese Übereinstimmung ist ihre Aufgabe. In einer philosophischen Hypothese steht dagegen

die Existenz der den Begriffen korrespondierenden Gegenstände im Vordergrund, — die Übereinstimmung zwischen dem in dem Denken Befindlichen und der Wirklichkeit. Die durch das Denken erfasste Sache kann verschieden sein, je nach der Natur des Problems: erkenntnistheoretisch, ethisch, metaphysisch. Woher dieser Unterschied zwischen Philosophie und Naturwissenschaft? Die Philosophie ist im Wesentlichen Ontologie, d. h. man kann in ihr keinen Begriff gebrauchen, ohne ihm ein gegenständliches Äquivalent zuzuschreiben. Dieses kann ein Ding oder ein wahrer Sachverhalt sein. Die Theorie des Erkennens erhebt den Anspruch, einen wahren, wirklichen Sachverhalt zu treffen. Zu diesem Zwecke muss sie mit gewissen Begriffen operieren. Und es ist ihr unmöglich, einen solchen Begriff zu Grunde zu legen, dessen Inhalt nicht bestimmt wäre. Dieser Begriff muss sich innerhalb seines Gebietes als wirklich zeigen, d. h. ihm muss ein Wirkliches entsprechen. Wenn ich sage: es ist die Einheit des Bewusstseins, die dem Gegenstand die Einheitlichkeit verleiht, so ist hiermit gemeint, dass meinem Begriff der Einheit des Bewusstseins etwas im wirklichen Erkennen entspricht, ohne welches es keinen Gegenstand für mein Denken, folglich auch für mich selber, kein Objekt geben würde. Der unmittelbar gegebene Gegenstand ist nicht einheitlich. Ich kann nicht umhin, dasjenige, was ich mir begrifflich denke, nämlich die Einheit des Bewusstseins als Bedingung der Einheitlichkeit der Gegenstände für mich, als wirklich zu betrachten. Ohne Erkenntnis der Bedeutung des Begriffes der Einheit des Bewusstseins könnte ich mir aber die Möglichkeit der einheitlichen Gegenstände nicht begreiflich machen. Ich könnte also meinem Begriff der Einheit des Bewusstseins nicht die Wirklichkeit beim Erkennen zuschreiben, wenn ich mich nicht im Besitze des Wesens dieses meines Begriffes befände, dass er also dazu da ist, um die Erkenntnis der einheitlichen Gegenstände für mich möglich zu machen. Weil mein Begriff der Einheit des Bewusstseins die Erkenntnis des einheitlichen Gegenstandes für mich begreiflich macht, so wird eine solche Erkenntnis, wenn sie wirklich stattfindet, niemals ohne die Einheit des Bewusstseins möglich sein. Das wirkliche Erkennen wird erst durch das Denken gesichert. In der Naturwissenschaft dagegen passt sich die Hypothese der Erfahrung an. Das Wirklichwerden durch mein Denken bedeutet nichts anderes, als dass ich mir das Erkennen, in seiner Betätigung nur dann als wirklich ansehe, wenn durch das Denken gesichert

ist, in welcher Bestimmtheit ich mir es denken muss. Die Begründung der Theorie des Erkennens muss die Realität des letzteren in seiner Bestimmtheit gewährleisten. Das Denken erzeugt nicht den Gegenstand, kann aber, und das tut es auch, den Grund der Möglichkeit bilden, wie wir uns denken müssen, dass etwas Erkenntnis für uns werden kann, welches also die notwendigen Voraussetzungen der objektiven Erkenntnis sind. Dies ist aber unzertrennlich verbunden mit dem Zugeständnis, dass die Richtigkeit einer Erkenntnistheorie in ihrer Begründung besteht, womit zugleich gesagt ist, dass die Philosophie gewisse Mittel besitzen soll, wodurch sie ausmachen könnte, wie das Erkennen sich in Wirklichkeit gestaltet. Die Frage nach der Möglichkeit und den notwendigen Voraussetzungen der Erkenntnis geht die Naturwissenschaft als solche gar nicht an. Diese Frage ist durch das Problem selbst bedingt. Es muss über die Beziehung zwischen dem denkenden Subjekt und dem Objekt entschieden werden. Die Naturwissenschaft kennt aber diese Beziehung nicht. Für sie ist die Natur selber das Problem, und nicht die Möglichkeit der Erkenntnis der Natur. Was die Naturwissenschaft als Tatsache betrachtet, das macht sich die Philosophie zum Problem. Angenommen, die Erkenntnistheorie käme zu demselben Ergebnis, welches die Naturwissenschaft zur Voraussetzung hat, nämlich die absolute Realität der Erfahrung, so könnte sie sich dennoch nicht der Frage entziehen, warum man sich das so denken muss, d. h. es muss hierfür zureichende Begründung gegeben werden. Der Behauptung, dass das Denken sich auf absolut reale Gegenstände oder nur Erscheinungen bezieht, geht das Problem voran, welche Gründe es sind, welche zu der Annahme der einen oder anderen Beziehung nötigen. Nur die Rechenschaftsablegung berechtigt zu einer Behauptung, wenn diese keine Denknotwendigkeit in sich enthält. Die erwähnten Beziehungen sind das, was gesucht wird. Da aber das Wirklichsein sich nicht so ändern kann wie unsere Annahmen und ihre Rechtfertigungen durch das Denken, so wird dieses mit einer alle anderen denkbaren Fälle ausschliessenden Notwendigkeit und Bestimmtheit den wahren Sachverhalt zu sichern haben. Demgemäss wird das, was wir durch unser Denken ausmachen, von der Sache selbst gelten müssen. Diese Sache ist aber zunächst kein Ding, sondern die gedachte Beziehung zwischen dem Objekt und Subjekt samt den Bedingungen der Möglichkeit dieser Beziehung. Es gilt zunächst auszumachen, welche Be-

dingungen wir in unserem Erkennen als wirklich zu betrachten haben oder betrachten müssen, aus welchen Bedingungen alsdann die Konsequenzen über die dinglichen Gegenstände zu ziehen sind. Der Ontologismus, der es versuchte, durch das Denken das Sein zu beweisen, begeht den Fehler, dass er unmittelbar aus dem Inhalt des Begriffes das Sein folgert. Die Sache, ein vom Denken unabhängig existierendes Ding, wäre demnach durch das Denken erzeugt. Dem Denken wohnt aber diese Macht nicht inne. Worüber es noch entscheiden könnte, das ist die Beziehung zwischen dem vorausgesetzten Realen, welches es nicht erzeugen kann, und dem erkennenden Subjekt. An welche Bedingungen diese Entscheidung durch das Denken allein gebunden ist, und ob eine solche überhaupt möglich ist, werden wir bald sehen.

Es geht uns hier die synthetische Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände nicht an. Worauf es uns jetzt ankommt, das ist das Begreiflichmachen, die Begründung derartiger Erkenntnisse. Kant lehrt, dass die Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände ohne apriorische Anschauungsformen und Verstandesbegriffe unmöglich ist. Es musste die Möglichkeit der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft begreiflich gemacht werden. Daher die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Diese Frage wurde aber zugleich gegen die dogmatische Metaphysik gerichtet. Das Reale findet man nur in der Anschauung. Aus den Begriffen, analytisch, entspringt kein Gegenstand. Analytische Erkenntnisse sind alle a priori. Apriorische Erkenntnisse, die nicht bloss von unseren Begriffen gelten, sondern zugleich von den Gegenständen, kann es nur von den möglichen Gegenständen geben, d. h. unter der Voraussetzung apriorischer Anschauungsformen und Verstandesbegriffe. Der oben erwähnten Frage geben wir nunmehr folgende, völlig berechtigte Wendung: Wir können die Gegenstände n u r in den apriorischen Abschauungsformen des Raumes und der Zeit und durch ursprüngliche Verstandesbegriffe erkennen. Sind nun diese Voraussetzungen Wirklichkeiten, auf denen unser Erkennen beruht? Was verbürgt denn ihre Realität? Woher die Notwendigkeit der Behauptung? Unmittelbar in unserem Bewusstsein, als Erkenntnis, sind weder apriorische Anschauungsformen noch Verstandesbegriffe gegeben. Raum und Zeit sind zwar unmittelbar gegeben, aber nicht als apriorische Anschauungsformen, die auf einer Beschaffenheit des Subjektes beruhen. Bei den reinen Verstandesbegriffen kann auch von einer

derartigen Unmittelbarkeit nicht die Rede sein. Die Erkenntnis, dass der Raum, die Zeit und die Verstandesbegriffe a priori sind, muss also einen anderen Ursprung haben. Wo liegt nun dieser Ursprung und wie ist er beschaffen? Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen beruhen auf der reinen Sinnlichkeit. Das ist ihr realer Ursprung. Dieser ist uns aber nicht unmittelbar gegeben. Wie können wir etwas von diesem Ursprung wissen, wenn er uns nicht unmittelbar gegeben ist? Was gegeben ist, das ist nur die räumlich und zeitlich geordnete Erfahrung. Es kann aber nichts anderes sein als das Denken und zwar das notwendige Denken, welches zum realen Ursprung der reinen Sinnlichkeit führt. Der Ursprung der Erkenntnis, dass Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen sind, ist das notwendige Denken, weil man nur von diesem erwarten kann, dass es dasjenige, was als unmittelbar real gegeben ist, zu etwas Subjektivem machen könne. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist aber die Kritik des indirekten Beweises aus der transzendentalen Apperzeption und deswegen müssen wir den Begriff des apriorischen Verstandesbegriffes in Angriff nehmen. Der Verstand ist die Einheit dieser Begriffe. Ohne diese Einheit gibt es keine Erkenntnis für uns, somit auch keine der Erfahrungsgegenstände selber. Woher aber die Erkenntnis, dass es ohne Einheit des Verstandes, als Einheit der Kategorien, keine Erkenntnis für uns geben kann? Betrachtet man synthetische Urteile a priori bloss als eine Tatsache, dann hat diese Frage keinen Sinn. In einer Theorie des Erkennens handelt es sich aber nicht lediglich um das Begreiflichmachen eines Faktums, sondern auch um das dartun der notwendigen Voraussetzungen, auf denen das wirkliche Erkennen beruht. Kant versuchte zu beweisen, dass wir Gegenstände nur durch die Kategorien erkennen können. Die transzendentale Apperzeption sei die oberste Bedingung alles Denkens und Erkennens. Die ursprüngliche Apperzeption *ist* eine solche Bedingung, weil sie es sein *muss*. Für die wirkliche Entfernung eines Fixsternes von der Erde ist die Bestimmung seiner Parallaxe gleichgültig. Mit den verschieden bestimmten Parallaxen ändert sich nur unsere Erkenntnis von der Entfernung des Fixsternes. Die wirkliche Entfernung wird weder grösser noch kleiner, wenn die Parallaxe kleiner oder grösser gefunden wird. Wir vermögen dagegen nicht unseren Bestimmungen über die Voraussetzungen unseres Erkennens die Wirklichkeit selbst

nicht zuzuschreiben. Das, was wir durch das Denken hinsichtlich dieses Wirklichseins als notwendig finden, das muss wirklich sein nebst allen Konsequenzen, die sich aus dem durch das Denken Festgestellte ergeben. Der Frage nach der Möglichkeit der Synthesis zwischen denjenigen Begriffen, die zu einem Urteil vereinigt Erkenntnis der Gegenstände liefern sollen, geht eine andere Frage vorher, nämlich nach der Möglichkeit der Synthesis zwischen solchen Begriffen, durch deren Verbindung zu einem Urteil eine Erkenntnis zustande kommt, welche die Erkenntnis der Gegenstände für uns begreiflich, erklärlich macht. Die zweite Art der Erkenntnis beruht auf analytischen Urteilen. Der Gegenstand, worauf das Urteil zielt, ist kein Anschauungsgegenstand. Von einer Synthese im eigentlichen Sinne kann bei derartigen Urteilen nicht die Rede sein. Gebrauchen wir den Ausdruck Synthesis für dasjenige, was unseren Begriffen in einem Urteil objektive Bedeutung verleiht, so kann es bei den analytischen Urteilen, die objektive Erkenntnisse ohne einen Anschauungsgegenstand sein sollen, nur die Notwendigkeit derartiger Urteile sein.

Soll nun durch das Denken allein über die wirklichen Voraussetzungen des Erkennens entschieden werden, so muss man sich zu diesem Zwecke derjenigen Mittel bedienen, die dem Denken zur Verfügung stehen und das sind analytische notwendige Sätze.

So bezeichnet Kant den Satz der notwendigen Einheit der Apperzeption als einen identischen, analytischen[1]) Satz. „Verbindung . . . ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkennen ist. Dieser Grundsatz . . . ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann.“[2]) „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu

---

1) Ebenda, p. 661, 663.

2) Ebenda, p. 661.

erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde. Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter als, dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen selbst rechnen . . . kann.“[1])

In welchem Zusammenhange steht nun dieser von Kant mit Recht analytisch genannte Satz mit dem Beweis aus der Apperzeption? Das Prinzip synthetischer Urteile a priori, mithin auch die ursprüngliche Apperzeption, werden durch diesen analytischen, folglich notwendigen Satz, als objektive Bedingungen der Erkenntnis gesichert. Er bildet eine höhere Instanz, als es die transzendentale Apperzeption ist. Diese ist zwar in allem unseren Erkennen der Natur nach das Frühere, und selbst das Denken in diesem Augenblick über den Begriff der transzendentalen Apperzeption muss ich mir durch diese als eine reale Bedingung bedingt denken. Sie, die transzendentale Apperzeption, könnte aber doch nicht als eine solche Bedingung angenommen werden, wenn ihr Frühersein der Natur nach nicht schon in unseren Begriffen läge, sodass also aus dem notwendigen Frühersein der transzendentalen Apperzeption in unseren Begriffen hinsichtlich der objektiven Bedingungen der Erkenntnis das wirkliche Frühersein der transzendentalen Apperzeption, als Bedingung aller Erkenntnis, folgt, — selbst als Bedingung derjenigen Erkenntnis, die sie, nämlich die transzendentale Apperzeption, als objektive Bedingung aller Erkenntnis erst begründen und notwendig machen soll. Wirklich früher ist in unserem Erkennen das, was notwendig früher ist in unseren Begriffen. Der analytische, notwendige Satz, dass alles, was Erkenntnis für mich sein soll, der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, soll die synthetische Einheit zur Bedingung alles Erkennens machen. Die synthetische Einheit involviert aber die synthetischen Mittel, die das Gegebene vereinigen sollen. Denn ohne sie würde das, was Erkenntnis sein soll, gar nicht verbunden, könnte also überhaupt keine Erkenntnis werden. Nun haben wir früher gesehen, dass nach Kant die Vereinigung in dem

1) Ebenda, p. 663.

Bewusstsein so viel bedeutet, wie die Erkenntnis eines Gegenstandes. Somit kann es ohne Kategorien keine Erkenntnis der Gegenstände geben. Die sich hieraus ergebende Folgerung der Apriorität der Zeit haben wir oben dargestellt.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob jener analytische Satz die transzendentale Apperzeption zur Bedingung alles Erkennens machen kann, — ob also der Satz, dass alle Erkenntnis für mich der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, den Beweis für die Apriorität der Zeit, welcher nur eine Folgerung aus dem Begriffe der transzendentalen Apperzeption ist, über jeden Zweifel erhaben machen kann.

Die Erkenntnis, dass die transzendentale Apperzeption objektive Bedingung alles Erkennens ist, beruht auf einem analytischen, notwendigen Satz. Man könnte eine derartige Erkenntnis auch synthetisch nennen, weil sie auch ein Gegenständliches bedeutet. Auch bei der Erkenntnis dieses kann die Frage aufgeworfen werden, wie dasjenige, was wir in unserem Denken haben, dennoch von der Sache selbst gelten kann. Der Unterschied besteht aber darin, dass diese Sache, ein Gegenständliches, ein wahrer Sachverhalt, nicht anderswoher gegeben wird und nur nach deren Übereinstimmung mit dem reinen Denken gefragt wird, sondern ihr Gegebensein hat in diesem den Ursprung. Das Wirklichsein wird durch das Denken gesetzt. Die Wirklichkeit dessen, was wir in unserem Urteil meinen, wird durch die Notwendigkeit dieses gesichert. Die Sache ist der Inhalt des Urteils, dem kein Ding ausser uns entspricht, sondern eine wirkliche Beziehung oder Bedingung, auf der alles Denken beruhen muss. Die objektive Bedeutung der zu einem Urteil verbundenen Begriffe beruht nicht auf dem Hinausgehen in die Anschauung, sondern nur auf der Notwendigkeit des Urteils.

Der Satz, dass alle Erkenntnis für mich der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, ist zwar notwendig, seinem synthetischen Inhalte nach aber völlig unbestimmt. So notwendig der soeben angeführte Satz ist, so unbestimmt ist er doch seiner synthetischen Verwertung nach. Denn es folgt nicht notwendig aus ihm, dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit der Kategorien ist, und dass demnach der Verstand nichts anderes ist, als das Vermögen a priori zu verbinden. In jenem notwendigen Satz liegt gar nicht enthalten, welche Einheit des Bewusstseins es ist, auf die alles bezogen werden muss, was Erkenntnis für mich sein

soll. Dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit der Kategorie sei, oder, was hiermit gleichbedeutend ist, die Einheit des Bewusstseins überhaupt, ist nur eine der synthetischen Verwertungen jenes notwendigen Satzes. Er besagt nur, dass alle meine Erkenntnis der Einheit meines Bewusstseins gehören muss. Wie beschaffen aber die Einheit des Bewusstseins sei, und wie man sich das Gehören des Gegebenen zu ihr zu denken hat, das liegt in jenem notwendigen, aber mehrdeutigen Satz gar nicht enthalten. Er lässt verschiedene synthetische Verwertung zu, und alle sind gleich notwendig, weil er sie gleichermassen begreiflich macht. Es besteht keine notwendige Verbindlichkeit der Zustimmung zu der Kantischen Folgerung. Kant sagt, dass es auf die Wirklichkeit des transzendentalen Ichbewusstseins gar nicht ankommt.[1]) Wenn man sich aber dieses Ichbewusstsein als Bedingung des identischen Selbstbewusstseins denken soll, so müsste die Notwendigkeit der Voraussetzung des ersten, als einer objektiven Bedingung alles Erkennens, auf einem solchen Satze beruhen, der zugleich notwendig und bestimmt wäre. Denn wirklich für unsere Erkenntnis ist nur das, was wirklich gegeben ist oder als wirklich gedacht werden muss. Das Wirklichsein durch das notwendige Denken setzt ein alle anderen Fälle ausschliessendes Denken voraus. Zu einem derartigen Denken gehört aber jener analytische Satz, der die transzendentale Apperzeption zu einer objektiven Bedingung alles Erkennens machen soll, nicht. Somit ist auch das Wirklichsein eines Verstandes, der a priori verbindet, gar nicht notwendig, weil auch das Denken eines derartigen Verstandes in unseren Begriffen nicht notwendig ist. Aus der Notwendigkeit eines a priori verbindenden Verstandes schliesst aber Kant auf die Notwendigkeit der Apriorität der Zeit. Einem solchen Verstand müssen Erscheinungen zur Reflexion gegeben werden. Da nun aber derjenige Satz, der die Notwendigkeit des Verstandes, als eines a priori verbindenden Vermögens, begründen soll, nicht bestimmt notwendig ist, dass also mit Bestimmtheit diese Bedeutung des Verstandes folgt, so kann man auch die Folgerungen aus dem Begriffe eines solchen Verstandes nicht als notwendig ansehen. Es liegt in unseren Denkbestimmungen über die Beschaffenheit des Verstandes keine derartige Notwendigkeit vor, welcher das unmittelbar gegebene Wirkliche sich selbst fügen müsste. Die Selbstbesinnung

1) Vgl. ebenda, p. 128.

des Denkens auf den Inhalt seiner Begriffe vermag kein Kriterium ausfindig zu machen, nach welchem die Bestimmtheit in diejenigen notwendigen Sätze eingehen könnte, deren allgemeiner begrifflicher Inhalt zwar durch den Satz des Widerspruchs hinreichend begründet, also denknotwendig ist, die aber zugleich verschiedenen synthetischen Gebrauch von sich zulassen. Wenn das notwendige Urteil, dass alles, was Erkenntnis für mich sein soll, der Einheit meines Bewusstseins gehören muss, zugleich eine Bestimmung über das Verhältnis zwischen dem Gegebenen und der Einheit des Bewusstseins in sich enthielte, so wäre kein verschiedener synthetischer Gebrauch des Urteils möglich. Er würde bestimmt notwendig sein. Von einem bestimmten Verhältnisse aber in diesem Urteil kann gar nicht die Rede sein. Eine bestimmte Beziehung hängt davon ab, welche Bedeutung man mit dem Begriff der Einheit des Bewusstseins verbindet. Dass die Zugehörigkeit des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins nur in dem Falle möglich sei, wo die Einheit des Bewusstseins apriorische Mittel besitzt, um das Gegebene zu vereinigen und nur auf diese Weise die Zugehörigkeit möglich zu machen, weil dieser hierdurch eben erzeugt wird — dies liegt in jenem notwendigen Satz nicht enthalten.

Die transzendentale Apperzeption ist nicht die Einheit des individuellen Bewusstseins. Sie ist die Einheit des Bewusstseins überhaupt. Doch vermöge ihrer gehört das Gegebene zur Einheit meines Bewusstseins. Man ersieht hieraus den Ursprung der transzendentalen Apperzeption aus jenem analytischen Urteil. Das transzendentale Ich muss als Bedingung des identischen Selbstbewusstseins in seiner Unmittelbarkeit gedacht werden. Die Vereinigung des Gegebenen muss in meinem Bewusstsein erfolgen, wenn es Erkenntnis für mich sein soll. Die Vereinigung ist nur durch die Mittel des Bewusstseins überhaupt möglich. Demnach ist die Vereinigung in meinem Bewutstsein, damit die gegebenen Vorstellungen meine Vorstellungen genannt werden könnten, durch das Bewusstsein überhaupt möglich. Das notwendige Gehören des Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins gilt nicht der Einheit meines Bewusstseins, sondern zunächst der Einheit des Bewusstseins überhaupt, die ich mir als Bedingung der Einheit meines Bewusstseins, des identischen Selbst, denken muss. Kant zeigt also nicht, wie das Gehören des Gegebenen zur Einheit meines Bewusstseins möglich sei, denn nur in diesem Falle kann es Er-

kenntnis für mich sein, was aus jenem analytischen Satz folgt, sondern wie es inbezug auf die Einheit des Bewusstseins überhaupt möglich ist, die ich mir als Bedingung der Einheit meines Bewusstseins zu denken habe.

Ob nun die transzendentale Apperzeption die oberste Bedingung alles Erkennens sei, das lässt sich nicht anders entscheiden, als durch Berufung auf solche Sätze, die notwendig und an sich einleuchtend sind. Der Satz aber, der sie zu einer solchen Bedingung machen soll, bringt keine die übrigen Fälle ausschliessende Notwendigkeit mit sich. Er ist unbestimmt gültig. Die Bestimmtheit oder einzig mögliche und berechtigte Beziehung lässt sich aus einem derartigen notwendigen Satz nicht ziehen. Wie lässt sich aber die Ambiguität des Satzes vermeiden? Durch das Aufsuchen der Bestimmtheit. Und diese liegt in der unmittelbaren Erfahrung. Diese trägt keine solche Notwendigkeit in sich, wie ich sie in meinem Denken finde, wohl aber die Bestimmtheit. Die Determination eines notwendigen, aber unbestimmten Satzes, kann nur durch ein Bestimmtes vollzogen werden. Einem derartig notwendigen Satz muss die Erfahrung hinzutreten, um ihm die Bestimmtheit zu verleihen. Auf diese Weise kann sowohl den Forderungen des Denkens als des Gegebenen Genüge geleistet werden.

II.
Kritik des zweiten indirekten Beweises.

Aus der vorhergegangenen Analyse des zweiten indirekten Beweises hat sich herausgestellt, dass die erste Prämisse die Prädikate des Dinges an sich in der Bedeutung der absoluten Endlichkeit und Unendlichkeit (Transfinitheit) in sich enthält, weil nur diese zwei Begriffe ein Ganzes, das vor aller Erfahrung an sich gegeben ist, bedeuten. Werden nun diese Begriffe von der Welt prädiziert, so stehen beide Urteile unzweifelhaft in konträrem Gegensatz zu einander. Dieser ist aber die notwendige Bedingung, damit die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich, falsch sein können, d. h. dass die Welt weder endlich noch unendlich (transfinit) ist. Dies ist die zweite Prämisse. Diese setzt aber die Beweise der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie voraus, weil sie ihre Folge ist. Aus

diesen Beweisen soll mit Gewissheit hervorgehen, dass die Begriffe endlich und unendlich von der Welt als einem Ding an sich mit gleichem Recht ausgesagt werden können, weil sie sich von ihr in dieser Bedeutung mit gleicher Stringenz beweisen lassen. Lässt man nun zunächst die erste Prämisse gelten, so entsteht die Frage, ob denn tatsächlich die Beweise der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie die Begriffe endlich und unendlich als Prädikate der Welt als eines Dinges an sich zum Ergebnis haben.

Dem Resultat unserer Kritik vorgreifend, behaupten wir, dass die Beweise der These und Antithese nicht die absolute Endlichkeit und Unendlichkeit (Transfinitheit) der Welt beweisen, und das sind gerade diejenigen Begriffe, die die erste Prämisse in sich enthält. Kant hat also nicht dasjenige bewiesen, was er brauchte.

Die Beweise der These und der Antithese werden apogogisch geführt. Aus der Unmöglichkeit des Gegenteils wird auf die Richtigkeit eines Urteils geschlossen. Es wird aber die Welt als ein Ding an sich betrachtet. Als ein solches Ding ist sie aber entweder endlich oder unendlich (transfinit). Der Beweis der These, der die Endlichkeit der Welt beweisen soll, wird, seiner Natur gemäss, von dem Begriff der absoluten Unendlichkeit auszugehen haben, um die absolute Endlichkeit der Welt beweisen zu können. Der Beweis der Antithese wird sonach von dem Begriff der absoluten Endlichkeit ausgehen müssen. Wir betrachten zunächst den Beweis der These.

Wäre die Welt der Zeit nach unendlich (transfinit), so müsste bis zum gegenwärtigen, wirklichen Augenblick des Weltlaufes eine Ewigkeit verflossen sein (entsprechend der Unendlichkeit der Welt, wenn sie als ein Ding an sich betrachtet wird). Es liegt nun aber in dem Begriff des Unendlichen, dass es nie vollendet werden kann, und die Welt somit der Vergangenheit nach keine absolute Unendlichkeit bilden kann. Sie muss einen Anfang haben, ist also absolut endlich.

Die apogogische Beweisart bedient sich der Verneinung eines Begriffes, um die Wahrheit eines anderen in einem Urteil begründen zu können. Nun besteht aber das Wesen der Verneinung darin, dass von einem Begriff, als möglichem Subjekt eines Urteils, ein anderer ausgeschlossen wird, sodass dem ersten die übrigen Begriffe der Begriffssphäre zukommen können. Um etwas durch

einen apogogischen Beweis als wahr zu begründen, können wir uns keines anderen Mittels als der Verneinung bedienen. Wir schliessen auf die Wahrheit des Gegenteils des zunächst als wahr Angenommenen. Wenn man nun den Begriff der absoluten Unendlichkeit verneint, so folgt daraus nicht der Begriff der absoluten Endlichkeit. Denn dieser Begriff ist nicht der einzige, der nach der Verneinung des Transfiniten übrig bleibt, sondern auch der Begriff der Unendlichkeit, als unbestimmten Fortschritts. Demnach kann das Resultat des oben angeführten Beweises nicht anders lauten als: die Welt ist der Vergangenheit nach nicht unendlich (transfinit). Dass sie absolut endlich sei, dass kann durch die Verneinung des Transfiniten nicht bewiesen werden, weil man durch sie die absolute Unendlichkeit nur aufhebt, ohne etwas Positives zu setzen. Cohen, der sowohl die Antinomien als ihren Schlüssel behauptet, sagt: „Es ist nur der Begriff des Unendlichen, aus welchem die Unmöglichkeit des a parte priori als unendlich angenommenen Weltbegriffes abgeleitet wird.“ [1]) Welcher Begriff des Unendlichen ist es denn aber, aus dem diese Unmöglichkeit abgeleitet wird? Der Begriff des Infiniten und nicht des Transfiniten. Aus dem ersten Begriff kann aber nichts mehr als die Unmöglichkeit der Transfinitheit der Welt der Vergangenheit nach gefolgert werden. Dass aber die Welt einen absoluten Anfang in der Vergangenheit hat, dass folgt aus jener Unmöglichkeit nicht.

Dieselbe Unbestimmtheit des Beweisergebnisses ergibt sich auch bei dem zweiten Teil der These. Es wird zuerst der Begriff der Welt als eines unendlichen (transfiniten) Ganzen von zugleich, im Raume, existierenden Dingen gesetzt. Der Begriff einer solchen Welt ist aber widerspruchsvoll. Denn, die Erkenntnis der Grösse eines Quantums setzt die Synthesis voraus und diese wiederum die Zeit als Bedingung der Erkennbarkeit der Grösse durch das Durchlaufen des Einzelnen. Um ein Unendliches als Ganzes durchlaufen zu können, müsste eine unendliche Zeit als verflossen betrachtet werden, was aber unmöglich ist. Demnach ist eine unendliche (transfinite) Welt der Ausdehnung nach im Raume für unsere Erkenntnis unmöglich. Die Welt ist dem Raume nach nicht transfinit. Kant sagt: „Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen ein-

1) Kants Theorie der Erfahrung, p. 534.

geschlossen."[1]) Der Begriff der Welt als einer unendlichen gegebenen Grösse ist widerspruchsvoll, mag man sie der Zeit oder dem Raume nach betrachten.[2]) Die Folgerung, die Kant aus dem Beweis zieht, nämlich, dass die Welt absolute Grenzen hat, ist ganz und gar unberechtigt, weil das Urteil, welches allein als das Beweisresultat gelten kann: die Welt ist nicht unendlich (transfinit), nicht gleichbedeutend ist mit dem Urteil: die Welt ist endlich (finit), weil der Begriff, der hier verneint wird, der des Transfiniten ist. Ganz anders dagegen würde die Sache stehen, wenn nicht dieser Unendlichkeitsbegriff verneint würde, sondern der des Infiniten. Wenn ich diesen Begriff verneine, so hebe ich nicht bloss die Unendlichkeit auf, sondern setze zugleich den Begriff des Endlichen, weil das Gegenteil des Infiniten das Finite ist. Der Begriff des Finiten ist gleichbedeutend mit dem verneinten Begriff des Infiniten. Dagegen ist der Begriff des Finiten nicht logisch gleichwertig mit dem negierten Begriff des Transfiniten. Wir können dies auch folgendermassen zum Ausdruck bringen: das kontradiktorische Gegenteil des Begriffes des absolut Unendlichen ist nicht allein der Begriff des absolut Endlichen, sondern auch der Begriff des Unendlichen in der Bedeutung einer in fortwährendem Wachsen begriffenen Grösse, die aber als solche immer endlich ist. Das kontradiktorische Gegenteil dieses Unendlichkeitsbegriffes, des Infiniten, ist der Begriff des absolut Endlichen, weil ich hier schlechthin das Unendliche verneine und mein Urteil demnach nicht unbestimmt bleibt, sondern gleichbedeutend ist mit der Setzung des absolut Endlichen. In dem Urteil: die Welt ist nicht unendlich, wo man unter unendlich das Transfinite versteht, verneint man nur die Eigenschaft des Transfinitseins. In dieser Verneinung liegt aber nicht die Negation des Unendlichseins eingeschlossen, wohl aber dann, wenn man das Infinite verneint, wodurch zugleich das Endliche gesetzt wird. Wo es sich um den Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen handelt, da ist die Verneinung des Infiniten gleichbedeutend mit dem absolut Endlichen, und nicht die Verneinung des Transfiniten. Da nun aber die Beweisresultate der

1) Kr. d. r. V., p. 356.

2) „Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Grösse gegeben, so ist sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht." Über die Fortschritte der Metaphysik etc., p. 132.

These Verneinungen des Transfiniten sind, so sind sie nicht identisch mit der absoluten Endlichkeit der Welt im Raume und in der Zeit.[1])

Wir wollen jetzt einen etwaigen Einwand gegen unsere Behauptung, dass der Beweis der These nicht die absolute Endlichkeit der Welt dartut, in Betracht ziehen. Es könnte eingewendet werden, dass der Grund, weshalb Kant die absolute Endlichkeit der Welt nicht zu beweisen vermochte, keine Anwendung bei dem Beweis der These der ersten mathematischen Antinomie finden könne, weil dieser Beweis von dem Begriffe der Welt als eines an sich existierenden Dinges ausgeht und von diesem nur zwei Prädikate möglich sind, nämlich das Transfinite und das Finite, und dass demnach aus der Verneinung des absolut Unendlichen sich das absolut Endliche ergeben müsse. Das Dritte, das Infinite, bleibe ausgeschlossen, weil es nicht von der Welt als einem Ding an sich als Prädikat ausgesagt werden könne. Wenn dieser etwaige Einwand zu Recht bestünde, so würde er dasjenige, was aus der ersten mathematischen Antinomie als wahr folgen soll, nämlich, dass die Welt als ein Ding an sich betrachtet, zugleich transfinit und finit sei, vor dem Beweis als bewiesen annehmen.

Wir ziehen jetzt den Beweis der Antithese in Betracht. Durch ihn soll die Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum bewiesen werden. Aber was für Unendlichkeit? Wir stehen nicht an, zu behaupten, dass die Unendlichkeit der Welt als Resultat des Beweises der Antithese die Transfinitheit, die absolute Unendlichkeit sein muss, möge man sie von dem Antinomienstreit oder von der ersten Prämisse des indirekten Beweises aus betrachten. In Wirklichkeit beweist aber Kant durch den Beweis der Antithese die Infinitheit der Welt. Der Prüfung dieses Beweises folgt die Begründung unserer Behauptung.

Setzen die Beweise der beiden Teile der These den Begriff der absoluten Unendlichkeit voraus, um aus seiner Unmöglichkeit

---

1) Wundt hat also recht, wenn er sagt: . . . „und wenn die Behauptung der Thesis, dass die Welt endlich sei, bloss den Sinn in sich schlösse, dass sie nie als eine in ihrer Totalität gegebene Unendlichkeit vorausgesetzt werden dürfe, so würde nichts einzuwenden sein. Sobald wir aber den Begriff des Endlichen im gewöhnlichen Sinne nehmen, so wird die Behauptung der Thesis falsch.“ Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit, Philos. Stud. Bd. II, p. 520.

der Anwendung auf die Welt, als ein erkennbares Ding, auf die absolute Endlichkeit der Welt zu schliessen, so setzen nun die Beweise der beiden Teile der Antithese den Begriff einer absolut endlichen Welt voraus, um aus der Unmöglichkeit der Erkenntnis einer solchen Welt deren Unendlichkeit zu folgern. Die Beweise könnten folgendermassen kurz wiedergegeben werden: wenn die Welt der Zeit nach endlich wäre, d. h. in der vergangenen Zeit einen absoluten Anfang hätte, so müsste es eine Zeit gegeben haben, in der die Welt nicht existierte, also eine leere Zeit. In einer solchen Zeit ist aber kein Entstehen möglich, weil die Teile einer leeren Zeit vollkommen gleichartig sind, und es gibt sonach in ihr keine unterscheidenden Bedingungen, wodurch das Dasein vom Nichtsein sich unterscheiden könnte. Die Welt selbst kann nicht entstanden sein, sondern ist der vergangenen Zeit nach unendlich. Man nehme ferner an: die Welt sei der Ausdehnung im Raume nach endlich. Dann befindet sie sich aber notwendigerweise in dem leeren Raume, der nicht begrenzt ist. Gegenstände sind aber einzig und allein in der Welt zu finden. Wenn sie nun begrenzt wäre, so würde es nichts anderes geben, zu dem sie im Verhältnis stünde. Das Verhältnis der Welt zum leeren Raume wäre ein Verhältnis zu keinem Gegenstand. Somit würde dieses selbst nicht bestehen und daher kann die Welt unmöglich begrenzt sein. Die Welt ist im Raume unendlich ausgedehnt.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass diese Beweise den transzendentalen Begriff des Raumes und der Zeit voraussetzen, der die Welt zu einem mundus phaenomenon macht. Hierin hat Cohen[1]) recht. Dieses Faktum gerade ist für Kant, wie wir sehen werden, ein recht ungünstiger Umstand. Wenn Raum und Zeit Bedingungen der Möglichkeit der Dinge in ihnen sind, so müsste auch der Anfang der Welt in der Zeit, und das Ende der Welt im Ranme sein. Die transzendentale Ästhetik lehrt, dass Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge für uns unendliche Möglichkeiten sind. Darum sagt Kant: „Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt notwendig in dem unendlichen Leeren.“[2]) Raum und Zeit in der transzendentalen Bedeutung machen zweifellos einen Anfang der Welt in der Zeit und ein absolutes Ende der Welt im Raume unmöglich. Wenn die Welt also nicht endlich ist, wie ist sie aber dann unendlich?

1) Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, p. 536, 539.

2) Kr. d. r. V., p. 361.

Es folgt aus der Natur der Mittel, durch die der Beweis der Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit geführt worden ist, dass die bewiesene Unendlichkeit nicht das Transfinite sein kann. Denn ein in Zeit und Raum gegebenes unendliches Ganzes ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Was Kant tatsächlich beweist, das ist die Infinitheit der Welt. Demnach ergibt sich aus den Beweisen der These und Antithese der ersten mathematischen Antinomie: weder, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach endlich (finit), noch dass sie unendlich (transfinit) ist. Diese Beweise sollten aber die zwei Urteile: die Welt ist endlich und die Welt ist unendlich, liefern. Und da sie mit gleicher Stringenz bewiesen werden sollten, so hätte sich die Falschheit dieser beiden Urteile ergeben müssen, weil in ihnen von einem und demselben Begriff zwei einander konträr widersprechende Prädikate ausgesagt werden. Die Welt könnte demnach weder als endlich (finit) noch als unendlich (transfinit) existieren. Es bleibt aber nur noch eine Möglichkeit übrig, wie sie existieren könnte, nämlich, dass sie infinit sei. Die Welt als ein an sich existierendes Ding ist aber entweder endlich (finit) oder unendlich (transfinit). Sie ist aber keines von beiden, mithin ist sie als infinit kein Ding an sich, sondern Erscheinung.

Schreiben wir jetzt den indirekten Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie schematisch:

Wenn X A ist, so ist es entweder B oder C
Nun ist aber X weder B noch C

Also ist X nicht A.

Welche Bedeutung haben nun diese Symbole? X steht für den Begriff der Welt. A repräsentiert ein an sich existierendes Ding. B ist das Symbol für das Endlichsein (finit) und C für das Unendlichsein (transfinit).

Was Kant durch den Beweis der Antithese der ersten mathematischen Antinomie beweisen will, das ist die absolute Unendlichkeit (Transfinitheit) der Welt. Gesetzt, er hätte durch diesen Beweis erweisen wollen, dass die Welt infinit sei, so würde er durch die Beweise der These und Antithese zwei Urteile bekommen, die folgenden Wortlaut haben würden: die Welt ist endlich und: die Welt ist unendlich (infinit). Angenommen nun, sie seien beide falsch, weil sie mit gleicher Stringenz bewiesen worden seien, begreiflicherweise inbezug auf einen und denselben Begriff. Welches Grössenprädikat könnte aber der Welt ausser diesen zweien,

die falsch sind, noch beigelegt werden? Das ist das Transfinite. Demnach wäre das Urteil: die Welt ist absolut unendlich (transfinit), das einzig wahre. Ein Urteil also, um dessen Willen Kant die erste mathematische Antinomie überhaupt hätte aufstellen wollen! Da dies nun unmöglich ist, so war die Absicht Kants durch den Beweis der Antithese, die absolute Unendlichkeit der Welt zu beweisen, damit er zwei solche Urteile bekommen könnte, aus deren Falschheit sich notwendigerweise ein derartiges Urteil ergeben müsste, dessen Inhalt die nämliche Bedeutung hätte wie das Urteil: die Welt ist Erscheinung. Ein solches Urteil ist aber: die Welt ist infinit oder: in Kantischer Terminologie, indefinit, also kein Ganzes. Das Ganze oder die Totalität, das Unbedingte, ist das Ding an sich. Somit ist die Welt als infinit kein Ding an sich, sondern Erscheinung. Kant konnte nicht die Absicht haben, durch den Beweis der Antithese darzutun, dass die Welt infinit ist, weil dies sich erst aus den Beweisen der These und Antithese, d. h. aus der Antinomie selber ergeben muss. Die absolute Unendlichkeit, Transfinitheit der Welt ist das, was Kant durch den Beweis der Antithese erweisen wollte, weil er sie brauchte, sowohl für die Antinomie als für den indirekten Beweis.[1]) Der Begriff der

---

1) Wir sind nicht der Ansicht Wundts, dass Kant den Begriff des Transfiniten und den des Infiniten nicht auseinanderhält. Vgl. Logik, Bd. II, p. 481. — Vielmehr gebraucht Kant diesen Begriff als Prädikat der Welt, als eines an sich existierenden Dinges, unter dem Ausdruch der „wirklichen Unendlichkeit", und den er, wie wir unten sehen werden, an die Stelle des bewiesenen Begriffes des Infiniten erschleicht, damit die erste Antinomie überhaupt einen Sinn haben könne. Diese Subreption hat Wundt ans Licht gebracht, über welche Cohen, der sowohl die Antinomien als ihren Schlüssel, nämlich den transzendentalen Ieealismus, behauptet, hinweggesehen hat. Die unseres Erachtens unhaltbare Ansicht, dass Kant in dem Beweisresultat der Antithese unter dem Begriff des Unendlichen das Infinite und nicht das Transfinite versteht, findet man bei Charles Dunan, La première Antinomie mathématique de Kant, Revue Philosophique, XXV année, 1900 Avril, p. 354. „Nous acceptons l'antithèse, mais seulment au sens négatif; c'est-à-dire que ce que l'antithèse établit, très correctement à notre avis, c'est, non pas que le monde est infini quant au temps et quant à l'éspace, mais seulment qu'il n'est pas fini. C'est bien du reste ainsi que l'entend Kant lui-même." In einer Anzeige dieses Aufsatzes von Dunan, in den Kantstudien, Bd. V, p. 490 wird dieselbe Ansicht wiederholt. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, ed. Grisebach, Bd. I, p. 636) sagt: „Ob nun Kant selbst gewusst hat oder nicht, dass seine kritische Entscheidung des Streites eigentlich ein Ausspruch zu Gunsten

ersten mathematischen Antinomie hätte überhaupt keinen Sinn, wenn der Begriff des Unendlichen nicht das Transfinite bedeuten würde, weil dieses eines der Prädikate ist, die der Welt, als ein Ding an sich betrachtet, zukommen. Und die Antinomie entsteht gerade dadurch, dass man die Welt als ein an sich existierendes Ding betrachtet. Ob nun diese Antinomie wirklich besteht, das ist eine andere Frage und sie hängt von der Richtigkeit der Beweise der These und Antithese ab und zwar hinsichtlich dessen, was sie dem Begriff der Antinomie gemäss beweisen müssen. In der Auflösung der ersten kosmologischen Idee beweist Kant aus dem Begriff der Erscheinung heraus, dass die Welt keine absolute Grenze haben kann. Der nervus probandi liegt in dem Satz, dass, wenn die Welt absolut begrenzt wäre, sie durch die leere Zeit und den leeren Raum begrenzt sein müsste. Da nun aber die Welt als Erscheinung nur in der Vorstellung existiert, so müsste die Begrenzung der Welt durch das Leere eine mögliche Erfahrung sein. Eine solche Erfahrung ist aber unmöglich. Und weil die absolute Weltgrenze empirisch unmöglich ist, so ist sie schlechterdings unmöglich, d. h. es gibt keine absolute Weltgrenze.[1]) Kant beweist also hier die Infinitheit der Welt aus dem Begriff der Erscheinung heraus. Umgekehrt also, wenn die Welt infinit ist, so ist sie Erscheinung. Und Kant sagt in der Anmerkung: „Man wird bemerken: dass der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatische, oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Daselbst hatten wir die Sinnenwelt nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart für ein Ding, was an sich selbst vor allem Regressus seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen, und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.“[2]) Es kann demnach keinen Zweifel leiden, dass Kant durch den Beweis der Antithese der ersten mathematischen Antinomie die absolute Unendlichkeit, Transfinitheit der Welt beweisen wollte

---

der Antithese ist, vermag ich nicht zu entscheiden“. — Darauf lässt sich antworten: Kant hat wohl gewusst, dass die Antithese das Transfinite beweist.

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 421.

2) Ebenda. Im Original nicht gesperrt.

und sie bewiesen zu haben glaubte. Er hat übersehen, dass auch der Beweis der Antithese sich des transzendentalen Begriffes des Raumes und der Zeit bediente, um die Annahme der absoluten Endlichkeit der Welt zu widerlegen, und dass durch derartige Mittel sich die absolute Unendlichkeit der Welt gar nicht erweisen lassen kann.[1]) Was durch den Beweis der Antithese erwiesen wird, das ist, dass die Welt nicht endlich ist. Somit ist sie unendlich. Der Begriff des Unendlichen bedeutet aber sowohl das Infinite als Transfinite. Es ist bewiesen worden, dass die Welt unendlich ist. Es wird aber diejenige Bedeutung dieses Begriffes oder besser Ausdrucks, weil ein Begriff nicht mehrdeutig sein kann, gebraucht, welche gute Dienste leisten kann und wird so gehandhabt, als ob gerade sie bewiesen worden wäre. Wundt sagt mit Recht: „Aber bei der Auflösung der beiden Antinomien schiebt er (Kant) auch der Antithesis einen Standpunkt unter, den eigentlich nur die Thesis in den Beweisen, durch die sie die Annahme oberer und unterer Weltgrenzen zu rechtfertigen sucht, einnimmt. Der Empirist (oder vielmehr Kritiker) der Antithesen verwandelt sich in einen Dogmatiker, der an die Stelle eines unendlichen Regresses, von dem doch in den Antithesen allein die Rede war, eine unendliche Totalität setzt."[2]) Cohen qerührt gar nicht die Frage, was für eine Unendlichkeit durch den Beweis der Antithese erwiesen wird. Über die Subreption des Transfiniten aus dem Infiniten ist er hinweggegangen.[3]) Es ist ihm nicht zum Bewusstsein gekommen, dass die Behauptung, dass der Beweis der Antithese „auf der transzendentalen Bedeutung" des Raumes und der Zeit beruht, zugleich ein Zugeständnis ist, dass die Antinome überhaupt nicht besteht.

Kant beweist also weder durch den Beweis der These noch der Antithese dasjenige, was hätte erwiesen werden müssen, damit die Antinomie bestehen könnte, die ihren Grund in der Annahme der Welt als eines an sich existierenden Dinges hat. Aus dem Beweis der These ergibt sich die absolute Endlichkeit der Welt

1) Die Meinung Riehls, dass der Beweis Kants, dass die Welt nicht begrenzt ist, nach den Ergebnissen der transzendentalen Aesthetik beurteilt, nur ein Scheinbeweis sei, weil er den Raum als ausser der Vorstellung existierend voraussetze, ist unhaltbar. Vgl. Der philos. Kritizismus, 1. Aufl. Bd. II, Teil II, p. 289.

2) Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit, Philos. Studien, Bd. II, p. 512 f.

3) Vgl. Kants Th. d. Erf., p. 539 ff.

deswegen nicht, weil er von dem Begriff der absoluten Unendlichkeit (Transfinitheit) ausgeht und aus der Unmöglichkeit dieses Begriffes auf die Wahrheit seines Gegenteils schliesst. Das Gegenteil des absolut Unendlichen ist nicht allein das absolut Endliche. Es kann auch das Infinite sein. Der apogogische Beweis kann nur dann stringent sein, wenn zwischen zwei Begriffen allein sich der Beweis bewegt, sodass die Verneinung des einen notwendigerweise die Setzung des anderen ist. Dem richtigen Resultat des Beweises: die Welt ist nicht unendlich (C), schiebt Kant den Satz: die Welt ist endlich (B) unter. Er hat es sich nicht zum Bewusstsein kommen lassen, dass die Urteile: die Welt ist unendlich (C) und: die Welt ist endlich (B), von denen das erste die Voraussetzung und das zweite das Ergebnis seines apogogischen Beweises der These bilden, als konträre Urteile beide falsch sein können, wie die nämlichen Urteile: die Welt ist endlich (B) und: die Welt ist unendlich (C), es sind, aber erst als Ergebnisse der Beweise der These und Antithese. Soll der apogogische Beweis notwendig beweisen, so müssen die Urteile einander kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Wenn sie konträr sind, so können sie beide falsch sein. Und in der Tat sind die einander konträr entgegengesetzten Urteile: die Welt ist unendlich (C) und: die Welt ist endlich (B) als Vorraussetzung und Resultat eines apogogischen Beweises, beide falsch. Der Beweis der Antithese dagegen erweist die absolute Unendlichkeit der Welt deswegen nicht, weil er mit den Begriffen des Raumes und der Zeit in der transzendentalen Bedeutung operiert. Die Transfinitheit der Welt lässt sich durch sie nicht beweisen.

Es ist also Kant der Versuch misslungen, zu beweisen, dass die Welt in Raum und Zeit als ein an sich existierendes Ding betrachtet, ein logischer Widerspruch, ein „viereckiger Zirkel" sei. Denn die zweite Prämisse des Beweises, die sich aus der Antinomie bezw. den Beweisen der These und Antithese ergeben sollte, ist nicht zustande gekommen. Die Antinomie selbst wurde nicht bewiesen, weil die Beweise der These und Antithese nicht die Urteile: die Welt ist endlich (B) und sie ist unendlich (C), welche notwendig sind für das Bestehen der Antinomie, zu ihren Ergebnissen haben. Man kann Wundt nur beipflichten, wenn er sagt: „die Unendlichkeit, deren Anwendung auf einzelne kosmologische Fragen die Thesen widerlegen, ist nicht diejenige, deren Notwendigkeit

die Antithesen dartun".[1]) Dass aber die Identität der Unendlichkeitsbegriffe, welche der Beweis der These widerlegt und der Beweis der Antithese dartun sollte, eine notwendige Bedingung für das Bestehen der Antinomie ist, welche aus der Annahme der Welt als eines an sich existierenden Dinges entstehen soll, wurde oben gezeigt. Wer die erste mathematische Antinomie Kants behauptet, der muss zeigen, dass der Beweis der These, trotzdem er apogogisch ist, die absolute Endlichkeit erweise, und der der Antithese die absolute Unendlichkeit dartue. Denn diese zwei Begriffe allein sind Prädikate der Welt als eines an sich existierenden Dinges und die Antinomie entstehe gerade aus der Annahme der Welt als eines solchen Dinges.

Wir haben oben gesehen, dass zwei einander widersprechende Urteile den konträren Gegensatz bilden müssen, wenn sie beide falsch sein sollen. Von zwei kontradiktorischen Urteilen aber ist eines notwendigerweise wahr. Unseres Erachtens sagt Kant mit Recht: „Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (non est infinitus), so muss, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist nicht unendlich, wahr sein. Dadurch: würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. Hiesse es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich (nicht unendlich), so könnten beide falsch sein."[2]) In der Tat, die zwei letzten Urteile sind falsch, weil in ihnen von der in Raum und Zeit enthaltenen Welt zwei solche Begriffe prädiziert werden, die auf sie nicht angewandt werden können. Die Welt ist zweifellos weder endlich (B) noch unendlich (C). Sie ist infinit. Darum braucht sie aber nicht Erscheinung zu sein, d. h. dass Raum und Zeit keine der Welt an sich zukommenden Eigenschaften seien. Wundt sagt, dass die Urteile: die Welt ist unendlich und sie ist nicht unendlich und die Urteile: die Welt ist unendlich und sie ist endlich, schlechterdings den nämlichen Inhalt haben.[3]) Das ist zweifelsohne richtig, aber unter einer besonderen Einschränkung, und zwar wenn in den angeführten Urteilen der Begriff des Unendlichen das Infinite

1) System der Philosophie, Bd. I, p. 342. Vgl. noch Essays, p. 116 f. Phil. Studien, Bd. II, p. 520. Logik, Bd. II, p. 482.

2) Kr. d. r. V., p. 409 f.

3) Kants kosmologische Antimonien und das Problem der Unendlichkeit, Phil. Stud. Bd. II, p. 516.

und nicht das Transfinite bedeutet. Nur die Verneinung des Infiniten ist zugleich die Setzung des Endlichen (B).[1] Da nun aber Kant in der oben zitierten Stelle unter dem Begriff des Unendlichen das Transfinite versteht, weil er den Begriff des Infiniten oder, nach seiner Terminologie, Indefiniten, für die Welt als Erscheinung reserviert, so findet die unter jener Einschränkung, wie wir glauben, richtige Behauptung Wundts keine Anwendung auf die logische Möglichkeit der Falschheit zweier konträrer Urteile, auf deren Wirklichkeit es Kant aber so sehr ankam. Denn das Bestehen derartiger Urteile versuchte Kant unter der Voraussetzung der Welt als eines Dinges an sich zu beweisen. Die Falschheit der Urteile: die Welt ist unendlich (C) und die Welt ist endlich (B), behauptet übrigens auch Wundt selber.[2])

Die Welt ist nach Kant Erscheinung, weil sie infinit (indefinit) ist. Darauf zielt sein indirekter Beweis. Es erhebt sich aber die Frage, ob die Welt, als infinit, als Erscheinung, d. h. dass Raum und Zeit keine der Welt ausser unserem Bewusstsein zukommenden Eigenschaften sind, gedacht werden müsse. Diese Frage führt uns auf die erste Prämisse, bzw. auf die kritische Betrachtung des Beweises als solchen, zurück.

Für Kant ist der Nachweis, dass dem Begriff des Unbedingten kein äquivalenter Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, gleichbedeutend mit dem Nachweis, dass die Erfahrung kein Ding an sich ist, d. h. dass die in Raum und Zeit gegebene Welt nur in unserer Vorstellung als Erscheinung existiert. Er schliesst aus der Unerkennbarkeit der Totalität der Erfahrung, auf die Unmöglichkeit der Existenz der unmittelbar in der Erfahrung gegebenen räumlichen und zeitlichen Gegenstände ausser unserem Bewusstsein. Wenn ich innerhalb der Erfahrung kein Unbedingtes erkennen kann, und die Erfahrung ist das in Raum und Zeit Gegebene, so soll ich die Erfahrung nicht als Ding an sich ansehen, d. h. als ein Ding, welches auch unabhängig von meinem

---

1) Vgl. oben, p. 84.

2) „Der Beweis, dass die Welt keine gegebene endliche Grösse sein kann, schliesst nicht ein, dass sie eine gegebene unendliche ist, und umgekehrt. Vielmehr ist die Negation des ersten Satzes mit der zweiten vereinbar: „Die Welt ist weder eine gegebene endliche noch eine gegebene unendliche Grösse", und diese doppelte Verneinung ist es gerade, die den infiniten Unendlichkeitsbegriff definiert." Phil. Stud. Bd. II, p. 421.

Bewusstsein räumlich und zeitlich existiert. Die transzendentale Ästhetik lehrt, dass Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind. Die in ihnen enthaltenen Gegenstände als blosse Erscheinungen haben nur in einem anschauenden Bewusstsein die Existenz. Die Welt, die Natur sei nur „eine Menge von Vorstellungen des Gemüts". Die dem Bewusstsein immanente Existenz der Welt soll auch der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie dartun. Was die direkten Beweise aus der Ästhetik zum Beweisziel haben, das hat auch dieser sogenannte experimentelle Beweis.

Dass das Unbedingte als ein Endliches oder Transfinites nicht in der Erfahrung erkannt werden kann, steht ausser jedem Zweifel. Erstens, obgleich uns die Welt in der Wahrnehmung als ein Endliches gegeben ist, so ist damit nicht gesagt, dass sie auch wirklich, an sich, und nicht bloss für unsere Wahrnehmung endlich ist. Unser Denken, mit Hülfe des Satzes vom zureichenden Grunde, betrachtet die Wahrnehmungsgrenze als bedingt und sucht nach ihrer Bedingung. Die blosse Möglichkeit, sich etwas auch ausserhalb der tatsächlich gegebenen Wahrnehmungsgrenze zu denken, beweist hinreichend, dass uns das Unbedingte als ein Endliches nicht gegegeben ist. Hieraus folgt aber, dass uns das Unbedingte als ein Endliches in der Erfahrung überhaupt nicht gegeben werden kann; denn die Möglichkeit des Denkens einer höheren Bedingung bei der möglichen Wahrnehmung ist ebenso vorhanden wie bei der wirklichen Wahrnehmungsgrenze. Der Halt wird nicht geboten. Wer da behauptet, dass das Unbedingte als ein Endliches in der Erfahrung angetroffen werden könne, der müsste zunächst beweisen, dass es uns unmöglich sei, die gegebene Wahrnehmungsgrenze als bedingt zu denken. Zweitens, das Transfinite, als eine rein begriffliche Bestimmung, das absolut Transzendente, ist mit den empirischen Bedingungen seinem Begriffe nach unvereinbar, und erst recht wird es im Empirischen nicht gegeben werden können. Versteht man nun unter dem Ding an sich, wie Kant es tut, ein solches Ding, welches entweder endlich (B) oder transfinit ist, so ist die in Raum und Zeit gegebene Welt für uns als ein derartiges Ding an sich unerkennbar. Deswegen aber, weil die Welt in Raum und Zeit kein solches Ding an sich ist, braucht sie nicht nur Erscheinung zu sein, d. h. dass den Dingen in der Erfahrung Raum und Zeit nicht auch unabhängig von unserem Bewusstsein an-

haften. Wenn die Welt ihrer Grösse nach nur soweit für uns erkennbar ist, als wir wirklich mit unserer Wahrnehmung vordringen und sie also insofern in unserer Vorstellung ist, so liegt hierin keine Notwendigkeit für den Schluss, dass sie überhaupt nur in der Vorstellung ist, und ausser dieser existiere ein für uns unbekanntes Etwas. Denn damit die in Raum und Zeit gegebenen Dinge Dinge an sich seien, dass sie also auch ausser unserem Bewusstsein als räumlich und zeitlich existieren, ist die Erkenntnis des absoluten Endes oder der absoluten Unendlichkeit der Welt keine notwendige Bedingung, weil die Welt in Raum und Zeit für unsere Erkenntnis wohl als ein Ding an sich existieren kann, obgleich wir in der Welt keine absolute Totalität durch unsere Erkenntnis erreichen können. Aus der Unerkennbarkeit der Welt als eines Dinges an sich, welches entweder endlich (B) oder unendlich (C) ist, folgt nicht die Unerkennbarkeit der Welt als eines Dinges an sich, welches räumlich und zeitlich auch ausser unserem Bewusstsein existieren könnte. Wenn die Welt als endlich (B) oder unendlich (C) nicht in unserer Vorstellung sein kann, so braucht sie deswegen nicht nur in unserer Vorstellung zu existieren. Wenn wir der Ansicht sind, dass die Welt infinit ist, die Urteile: die Welt ist endlich oder sie ist unendlich (C), also beide falsch sind, so liegt für uns keine Verbindlichkeit vor, dem experimentellen Beweis zuzustimmen. Die erste Prämisse dieses Beweises beruht auf dem Satz, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie sind.[1]) Die Welt, gedacht als ein Ding, welches an sich ist und nicht wie es uns gegeben wird (d. h. gedacht durch den Verstand), ist entweder endlich (B) oder unendlich (C). Und da sie in der Erfahrung weder das eine noch das andere sein kann, so folgt für Kant, dass sie kein Ding an sich ist, d. h. dass Raum und Zeit keine den Dingen an sich inhärierenden Eigenschaften sind. Es ergibt sich hieraus, dass der indirekte oder experimentelle Beweis aus der

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 406. Es heisst da: . . . „des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kenntnis derselben gelangen können.“ Vgl. oben p. 14, Anm. 93. — Jonas Cohn (Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, Leipzig, 1896, p. 255) schreibt in bezug auf Kant: „Die Vermittlung zwischen den Gliedern: Wir können die Welt nie als Totalität fassen und die Welt ist nur Erscheinung, fehlt“. — Sie fehlt nicht; sie beruht vielmehr auf dem Satze, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt wie sie an sich sind.

ersten mathematischen Antinomie und die kritische Auflösung dieser durch den transzendentalen Idealismus zwei verschiedene Dinge sind. Trendelenburg z. B. kennt diesen Unterschied nicht.[1]) Der experimentelle Beweis lässt sich ohne den Satz, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, nicht denken. Denn Kant war es daran gelegen, zu zeigen, dass die Welt, weil wir sie nicht so erkennen können, wie wir sie erkennen müssten, nämlich entweder als endlich (B) oder unendlich (C), wenn wir sie als ein Ding an sich erkennen wollten, auf Bedingungen beruht, die aus uns stammen, d. h. dass die in Raum und Zeit gegebene Welt auf den subjektiven Anschauungsformen des Raumes und der Zeit beruht. Daher ist für Kant die Frage nach der Endlichkeit (B) oder Unendlichkeit (C) der Welt von vornherein ausgeschlossen, wenn man diese als Erscheinung betrachtet. Denn der Verstand allein stellt die Dinge, wie sie an sich sind, nämlich in diesem Falle, als endlich oder unendlich, vor, und die Erscheinung auf den sinnlichen Erkenntnisbedingungen beruhend, hat somit mit dem Endlichen oder Unendlichen nichts zu tun.

Der Satz, dass der Verstand allein die Dinge vorstellt wie sie sind, führt keineswegs eine solche Notwendigkeit mit sich, dass sie imstande wäre, unser Denken zu zwingen, den Gedanken der Ansichexistenz räumlicher und zeitlicher Gegegenstände als einen falschen aufzugeben, weil diese Gegenstände sich weder ins absolut Endliche noch Unendliche erstrecken können. Denn die Wahrheit dieses Satzes liegt nicht in den Begriffen selbst begründet, d. h. dass aus dem Begriff des Verstandes folgt, dass nur dieser die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, sodass also seine Wahrheit über alle Kritik erhaben sein könnte. Wenn man beweisen will, dass die wirklichen, gegebenen Gegenstände keine absolute Realität haben, d. h. dass sie unabhängig von unserem Bewusstsein nicht räumlich und zeitlich sind, so kann man sich bei der Beweisführung, die ein derartiges Ziel im Auge hat, nicht solcher Sätze bedienen, die ihrerseits wieder der Beweise bedürfen. Nur das absolut notwendige Denken mit dem ihm eigenen Zwang, könnte die wirklichen gegebenen Gegenstände in Erscheinung,

---

1) Historische Beiträge, Bd. III, p. 233. Man liest da: „Wir erinnern zunächst an das Missliche, das es hat, richtige Folgen einer Annahme für einen Beweis ihrer Richtigkeit anzunehmen. Es wird geschlossen: die transzendentale Ästhetik hebt einen Widerspruch auf und darin ergibt sich eine richtige Folge; also ist sie selbst richtig."

unsere Vorstellung, verwandeln.[1]) Der Satz, dass der Verstand allein die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, bedarf eines Beweises. Denn es ist nicht wenig, was er leisten soll, nämlich in Verbindung mit dem Satz, dass die Erfahrung nicht dasjenige geben kann, was der Verstand denkt, uns zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen: die Erfahrung sei kein Ding an sich. Jedermann wird zugeben, dass die Welt als endlich (B) oder unendlich (C) nur in unseren Begriffen existiert. Sollte sie real auf eine dieser Weisen existieren, so müsste dies bewiesen werden. Man denkt sich die Welt als eine gegebene Totalität. Und wenn die Erfahrung keinen unseren Begriffen entsprechenden Gegenstand geben kann, warum soll sie dann nur in unserer Vorstellung existieren? Nach Kant deswegen, weil nur Verstand die Dinge an sich vorstellt und dasjenige, was weder endlich (B) noch unendlich (C) ist, ist kein Ding an sich. Somit beruht es auf Bedingungen wie die Dinge uns allein gegeben werden können, d. h. auf den subjektiven Anschauungsformen. Wir teilen auch die Ansicht, dass die Welt infinit, d. h. keine gegebene Totalität ist. Die Welt existiert ihrer Grösse nach in unserer Vorstellung. Deswegen braucht sie aber nicht nur in unserer Vorstellung zu existieren. Denn in unserer Vorstellung existieren, bedeutet zweierlei. Erstens, dass ein Ding nicht als ein Ganzes in unserer Vorstellung existiert, sondern die Möglichkeit vorhanden ist, neue Wahrnehmungen zu machen. Was für unser Bewusstsein möglich ist, das wird zu einer wirklichen Vorstellung. Wir müssen sagen, dass ein solches Ding in unserer Vorstellung existiert. Zweitens, ein Ding existiert ursprünglich in unserer Vorstellung, d. h. ausser dieser hat es keine Existenz bis auf den realen Grund. Es handelt sich also bei diesen zwei Bedeutungen des Wirklichseins in der Vorstellung um zwei Arten der Transzendenz. Trans-

---

1) Apriorische Wahrheiten hinsichtlich der Verwandlung der wirklichen Gegenstände in viele Arten der Wirklichkeiten, gibt es nicht. Solche Wahrheiten müssen bewiesen werden Der Satz, dass die Erfahrung das Bewusstsein voraussetzt, ist zwar eine apriorische Wahrheit, weil er analytisch ist. Nie und nimmer kann es aber solche apriorische Wahrheiten geben, aus deren begrifflichem Inhalt ohne weiteres folgt, dass die Welt unsere Vorstellung sei. Vgl. dagegen Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, ed. Griesebach, Bd. I, p. 33. Die Wirklichkeit für uns liesse sich nur durch das bestimmt notwendige Denken meistern und nicht durch den synthetischen Gebrauch eines analytischen Urteiles, wo es sich um das Verhältnis des Realen zum Bewusstsein handelt.

zendent ist zunächst einmal das, was über alle Erfahrung hinausgeht, sodann aber das, was über unser Bewusstsein hinausgeht. Die Erkenntnis des Transzendenten erster Art ist eine Fortsetzung dessen, was uns in der Erfahrung schon gegeben ist, dagegen die Erkenntnis des Transzendenten zweiter Art bezieht sich auf das, was unserem Bewusstsein ursprünglich gegeben oder nicht gegeben werden kann. Kant schliesst aus der Unmöglichkeit einer transzendenten Erkenntnis im ersten Sinne auf die Unmöglichkeit, dass die Erfahrung ursprünglich unserem Bewusstsein als ein an sich existierendes Ding gegeben wird. Mit a. W. ist die Erkenntnis der Erfahrung als einer gegebenen Totalität unmöglich, so sei die Erfahrung als ein in Raum und Zeit gegebenes Ding, kein Ding an sich, sondern nur Vorstellung. Weil sie Vorstellung ist im ersten Sinne, so soll sie es auch im zweiten sein. Das Falsche des Kantischen Arguments liegt darin, dass an die Stelle des Wirklichseins in der Vorstellung als ein Unbekanntes seiner Grösse nach, das Wirklichsein in der Vorstellung als auf sinnlichen Erkenntnisbedingungen des Subjektes beruhend, gesetzt wird. Also dasjenige, was erst zu beweisen wäre, nämlich, dass die Welt, wenn sie weder endlich (B) noch unendlich (C) ist, auf Bedingungen beruhen müsse, durch welche sie uns allein gegeben werden kann, d. h. durch subjektive Anschauungsformen, das Demonstrandum wird also ohne weiteres als Demonstratum betrachtet.

Wenn man für eine Vernunftidee keinen adäquaten Gegenstand in der Erfahrung finden kann, so braucht man nicht die Erfahrung in Erscheinung, unsere Vorstellung umzuwandeln, vielmehr wird man gut tun, zunächst genau zuzusehen, woher die Vernunftidee kommt. Der Fehler Kants bei der Behandlung der transzendenten kosmologischen Fragen besteht darin, dass er die Vernunftideen als „völlig a priori“ betrachtet.[1]) Der Versuch, ihnen einen adäquaten Gegenstand in der Erfahrung zu geben, muss unausbleiblich scheitern, weil die Vernunftideen etwas verlangen, was die Erfahrung nicht leisten kann. „Das absolute All der Grösse (das Weltall) . . . geht keine mögliche Erfahrung etwas an.“[2]) Warum wurde aber dem Ding an sich in der Be-

1) Vgl. Kr. d. r. V., p. 279, 287.

2) Ebenda, p. 396.

deutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen ein anderes untergeschoben, nämlich, dasjenige mit den Prädikaten endlich (B) und unendlich (C), welches keine Beziehung hat auf die sinnlichen Bedingungen der möglichen Erfahrung? Um eine reine Vernunftidee zu bekommen, die mit dem Räumlichen und Zeitlichen nichts zu tun hat. Und in der Tat, der Gedanke eines Dinges, welches entweder endlich (B) oder unendlich ist, kann sich nicht auf ein in Raum und Zeit gegebenes Ding beziehen. Wir mussten oben in der Darstellung des experimentellen Beweises sagen, dass die erste Prämisse desselben den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Wahrnehmungen enthält, weil Kant selber geglaubt hat, dass das soeben angeführte Ding an sich, das transzendentale Objekt, dasselbe sei, wie das Ding, welches entweder endlich (B) oder unendlich (C) ist. Wenn Kant sagt, dass „der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit“ [1]) das transzendentale Objekt ist, so ist dieser Gedanke ein widerspruchsvoller, weil eine mögliche Erfahrung und das Transfinite nicht zusammen bestehen können. Wenn das absolute All der Grösse keine mögliche Erfahrung etwas angeht, warum wurde es dann in dem Begriff des transzendentalen Objektes auf sie bezogen? Ist es nicht die Behauptung Kants, dass die vollständige Reihe der Bedingungen ein Geschöpf der reinen Vernunft ist? Das Ding, welches die Vernunft denkt, wird das Ding an sich genannt, und weil die Erfahrung sich mit diesem Dinge nicht in Vereinbarung bringen lässt, so soll daraus folgen, dass sie kein Ding sei, dem die Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch ausser unserem Bewusstsein zukommen.

Die Vernunftideen werden zwar von Kant als erweiterte Kategorien bezeichnet, jedoch aber sie sind ebenso ursprünglich wie diese. Kant hat übersehen, dass es im Denken ein Gesetz gibt, dem das Streben, über die Erfahrung hinauszugehen, entstammt, und in dem der Ursprung der Vernunftideen zu suchen ist. Das ist der Satz des Grundes. Das, was Kant als die Aufgabe der Vernunft bezeichnet, die Einheit für den Verstandesgebrauch zu schaffen, indem sie das in der Erfahrung Gegebene als bedingt ansieht und es als zu einem Ganzen gehörig betrachtet, weist deutlich auf den Ursprung dieser Betätigung des Bewusstseins

---

1) Ebenda, p. 404.

hin, auf den Satz des Grundes. Warum die Vernunft, so wie der Verstand, einen eigenen Vorrat an apriorischen Begriffen haben soll, ist gar nicht abzusehen. Ist allen Vernunftbestrebungen der Satz gemeinsam, die Bedingung des Bedingten aufzusuchen, so liegt hierin ein gemeinsamer Ursprung vor. Dieser ist die erweiterte Anwendung des Satzes vom Grunde. So bezeichnet Wundt mit Recht die Erkenntnis der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde als den „Geburtsmoment der Vernunft".[1]) Die Unerkennbarkeit der absoluten Totalität der Erfahrung kann nicht zum Beweis der Phänomenalität der wirklich gegebenen Erfahrung dienen, sondern nur dem Fehler in den Weg treten, dass man Begriffe, die in unserem Denken eine berechtigte Existenz haben, für die Dinge selber hält. Der Nachweis der Verwechslung der Begriffe mit den Sachen fordert nicht unbedingterweise, dass das, worauf diese Begriffe Anwendung finden sollten, nämlich die Erfahrung, Erscheinung sein müsse. Um meiner Vernunftidee die Bedeutung eines regulativen Prinzips zu verleihen, sie also nicht für einen wirklichen Gegenstand zu halten, brauche ich nicht die gegebene Erfahrung zu meiner Vorstellung zu machen, sondern werde meiner Vernunftidee auf den Grund zu kommen versuchen, und ich erkenne sie da als Erweiterung des in der Erfahrung allenthalben bewährten Satzes vom zureichenden Grunde.

Die „kopernikanische Revolution" in der Philosophie ist hinsichtlich der transzendenten Probleme so erfolgt, dass ihre Lösung nur dann als möglich erschien, wenn die Erfahrung in das Subjekt verlegt würde. Die Phänomenalität der in Raum und Zeit gegebenen Erfahrung, der ein reales unbekanntes Etwas zu Grunde liegt, soll aus den direkten Beweisen, welche die transzendentale Ästhetik enthält, folgen, sodann aber aus der Natur des Verstandes und der Unerkennbarkeit der Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit. Die zwei letzteren Beweise haben wir zum Gegenstand unserer Betrachtungen gemacht und gesehen, dass sie die ihnen von Kant zuerteilte Aufgabe nicht erfüllen.

Ergebnisse unserer Betrachtungen sind:

Erstens, aus dem prüfenden Teil.

1. Der transzendentale Idealismus Kants hat zwei von einander völlig verschiedene indirekte Beweise für die Subjektivität des Raumes und der Zeit.

1) Vgl. System der Philosophie, Bd. I, p. 172.

2. Einer dieser Beweise, der aus der Natur des Verstandes heraus geführte, kann nur die Idealität der Zeit zum Demonstrandum haben, wenn man den Begriff der Erfahrungserkenntnis im Auge hat. Dagegen würde er auch die Idealität des Raumes zum Beweisresultat haben, wenn man unter dem Erkenntnisbegriff eine wechselseitige Beziehung zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Verstandesbegriff versteht.

3. Der indirekte Beweis aus der transzendentalen Apperzeption, der Natur des Verstandes, hat das idealistische Resultat nicht zur Voraussetzung, vielmehr soll er selbständig dieses beweisen.

4. Dieser Beweis ist von der transzendentalen Deduktion der Kategorien verschieden.

5. Bei Kant sind die Beweise für die Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit zugleich Beweise für ihre exklusive Subjektivität. Demnach kann die transzendentale Ästhetik die sogen. Trendenlenburgische Lücke nicht enthalten.

6, Die transzendentale Analytik dagegen enthält diese „Lücke“ oder die „dritte Möglichkeit“ nur hinsichtlich der Zeit nicht.

7. Die Kritik der reinen Vernunft enthält in ihren drei Teilen drei verschiedene Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich. Kants einander widersprechende Aussagen über das Ding an sich rühren nicht davon her, dass er nur geringen „Fleiss auf den Vortrag“ verwendet hat. Sie haben den Grund in den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes des Dinges an sich.

8. Der indirekte Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie enthält in der ersten Prämisse den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung einer kosmologischen Vernunftidee.

9. Der Antithese der ersten mathematischen Antinomie und dem Beweis derselben schwebt die vollendete Unendlichkeit, Transfinitheit, der Welt vor.

10. Für Kant ist die Infinitheit der Welt im Raume und in der Zeit gleichbedeutend mit der Erscheinungsnatur derselben, infolge des Satzes, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind.

11. Im Neukantianismus, bei Cohen und Riehl, ist der Gedanke eines a priori verbindenden Verstandes, dessen Wirklichkeit

durch einen analytischen Satz begreiflich gemacht werden soll, aufgegeben worden.

Zweitens, aus dem kritischen Teil.

1. Soll über das wirkliche Verhältnis zwischen der Erfahrung und dem Bewusstsein durch das Denken entschieden werden, so muss dieses Denken bestimmt notwendig sein.

2. Aus den logischen Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs lassen sich keineswegs solche Sätze gewinnen, deren Wahrheit hinsichtlich dessen, was sie letzten Endes besagen sollen, keiner Begründung bedürfte, so dass sie über alle Kritik erhaben sein könnte. Was man bei derartigen Sätzen nicht in Zweifel ziehen kann, das ist deren allgemeiner begrifflicher Inhalt, der durch den Satz des Widerspruchs hinreichend gewährleistet wird.

3. Apriorische Wahrheiten, die imstande wären, die unmittelbare Wirklichkeit auf verschiedenen Weisen in Beziehung zum erkennenden Subjekt zu setzen, gibt es nicht.

4. Die Philosophie, wenn sie über die wirkliche Beziehung zwischen dem Realen und dem Bewusstsein zu entscheiden sucht, bedient sich in der Beweisführung solcher Urteile, deren objektive Gültigkeit weder durch die Beziehung auf Anschauung noch durch absolute Notwendigkeit gewährleistet wird.

5. Kants indirekter Beweis aus der transzendentalen Apperzeption kann die Idealität der Zeit nicht beweisen, weil er auf einem analytischen Satz beruht, der verschiedenen synthetischen Gebrauch von sich zulässt.

6. Kants indirekter Beweis aus der ersten mathematischen Antinomie vermag die Idealität des Raumee und der Zeit nicht darzutun, weil der Satz, auf dem dieser Beweis letzten Endes beruht, nämlich, dass nur der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie an sich sind, seinerseits auch eines Beweises bedarf.

7. Kant verwechselt die Unerkennbarkeit der Erfahrung als eines endlichen (finiten) oder unendlichen (transfiniten) Dinges mit der Unerkennbarkeit der Erfahrung als eines Dinges, dem die Eigenschaftan des Raumes und der Zeit auch unabhängig von unserem Bewusstsein zukommen würden.

8. Der Begriff des Dinges an sich, der in der ersten Prämisse des indirekten Beweises aus der ersten mathematischen Antinomie vorkommt, hat, als eine Vernunftidee, mit den empirischen Bedingungen der Erfahrung nichts zu tun. Somit kann die Folge-

rung. die Erfahrung könne kein Ding an sich sein, gar nicht gezogen werden. Die Erfahrung ist zweifellos als Ding an sich, welches entweder endlich (finit) oder unendlich (transfinit) ist, unerkennbar; deswegen aber braucht sie nicht als ein Ding an sich unerfahrbar zu sein.

9. Die Infinitheit der Welt involviert nicht die blosse Erscheinungsnatur dieser.

10. Kant hätte bereits in dem indirekten Beweis der These der ersten mathematischen Antinomie die Falschheit der Urteile: die Welt ist endlich (finit) oder sie ist unendlich (transfinit) behaupten müssen, während er sie erst auf Grund der Beweise der These und Antithese behauptet hat.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 17.

Aenesidem-Schulze,

der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus.

Von

Heinrich Wiegershausen.
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation
der Universität Münster.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Dem rückwärts gewendeten Blick des unvoreingenommenen, kritisch-prüfenden Beobachters offenbart die Geschichte der Menschheit nicht selten die Tatsache, dass neben dem scheinbar Grossen das scheinbar Kleine völlig übersehen wird. So pflegt man auch in der Geschichte der Philosophie die Männer der grossen Synthesen, soweit sich dieselben auch oft von der echten philosophischen Wahrheit entfernen, ungleich höher zu bewerten als die scharfsinnigen Köpfe kritisch zerlegender Analyse. Und doch hängt es nicht immer vom Besitze ausserordentlicher systematischer Talente ab, dass man bei der Auffindung der Wahrheit, dem Endziel aller philosophischen Forschung, glücklich ist; auch in der philosophischen Analyse kann sich das Genie zeigen, wenngleich ja immerhin die eigentliche Tat des Genies in der Synthese beschlossen sein mag.

Unzweifelhaft der scharfsinnigste Analytiker, der uns in der Geschichte der neueren Philosophie entgegentritt, ist der Philosoph des Skeptizismus: David Hume. Ein diesem schottischen Denker ebenbürtiger Skeptiker ist seither nicht mehr erstanden. Die philosophische Skepsis der Aufklärer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bildet ebensowenig eine angemessene Verteidigung oder Fortbildung des tiefgründigen Skeptizismus Humes, als sie demselben an Scharfsinn und Besonnenheit nachsteht und aus allen möglichen Quellen, nur nicht aus der einzig wertvollen, der strengen, methodischen Prüfung des Begriffs, des erkennenden Subjekts und der erkannten Objekte, der Grade und Grenzen unseres Wissens, Glaubens und Vermutens, ihren Ursprung herschreibt. Es musste erst Immanuel Kants Lebenswerk, die Kritik der reinen Vernunft mit ihrer „originellen Kreuzung" von immanentem Dogmatismus und transzendentem Skeptizismus in das europäische Geistesleben eintreten, um eine erneute und vertiefte Verteidigung des totalen Skeptizismus Humescher Färbung anzuregen. G. E. Schulzes „Aenesidemus" und die „Kritik der theore-

tischen Philosophie“ und Ernst Platners „Philosophische Aphorismen“ müssen als die bedeutendsten Zeugnisse dieser Geistesrichtung angesehen werden, beider Werke haben einen fruchtbaren und nachhaltigen Einfluss auf die philosophische Bewegung ihrer Zeit ausgeübt.

Platners Philosophie überhaupt und sein skeptisch ablehnendes Verhältnis zu Kants theoretischer Philosophie im besonderen hat in neuerer Zeit häufige Behandlung gefunden. Die jüngste Arbeit von A. Wreschner: Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidem [1]) zeigt auch die starken Einwirkungen auf, die Platner von Schulze erfahren hat. Des letzteren Werke besitzen nämlich die Priorität und sind auf die skeptische Wendung in Platners Entwickelung von bedeutsamen Einfluss gewesen.

Über Gottlob Ernst Schulze, dem der Titel seiner anonym erschienenen Schrift beim Publikum den Namen Aenesidemus-Schulze eintrug, unter welchem er in der Geschichte der Philosophie späterhin auch durchweg genannt wird, ist bisher nur eine Arbeit verfasst worden. Diese behandelt das Verhältnis Schulzes und Schopenhauers in ihrer erkenntnistheoretischen Beurteilung Kants. Der erstere ist nämlich während seiner langjährigen, einflussreichen Wirksamkeit an der Universität Göttingen auch ein Jahr lang Schopenhauers Lehrer in der Philosophie gewesen. Die bedeutsame Einwirkung, die der Schüler vom Lehrer empfangen hat, welche in Kuno Fischers grossem Geschichtswerk nur andeutungsweise gestreift worden war, hat die genannte Arbeit aufgezeigt und so ein neues Verdienst des bislang in seiner Bedeutung vielfach verkannten und unterschätzten einsichtigen Kenners und scharfsinnigen Kritikers der Transzendentalphilosophie herausgestellt. [2])

Zu einer gerechten Würdigung Aenesidem-Schulzes den Weg zu ebnen, das seiner Leistung gebührende Verständnis hervorzurufen und die Bedeutsamkeit seiner Kantkritik für unsere Zeit klarzulegen, ist der Zweck dieser Arbeit, ist das Vorhaben, zu welchem uns das Studium der Schulzeschen Schriften angeregt hat.

Die Behandlung, die Schulze in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie findet, ist eine verschiedene, die Wertung

---

1) Abgedruckt in der: Zeitschrift f. Ph. u. ph. Kritik Bd. 100—102.

2) Ernst Fischer: Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer, I. D. Aarau 1901.

seiner Leistung durchweg zu knapp und von der Stellung des Schreibenden beeinflusst. Aus den zeitgenössischen Werken heben wir v. Ebersteins: Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen vom Jahre 1799 hervor. Sie bezeichnet Schulzes „Aenesidemus“ als ein Meisterwerk, das „die vermeintliche Stütze des Kritizismus“, die Reinholdische Elementarphilosophie, ein für allemal stürzte, und gibt eine kurze Darstellung der skeptischen Einwürfe des „Aenesidemus“, sowie der weittragenden Wirkungen dieses Werkes in den Reihen der Anhänger der kritischen und der Reinholdischen Elementarphilosophie. Nachdem durch Schulzes unwiderstehliche Kritik gezeigt worden war, dass man unmöglich beim Kritizismus Kants stehen bleiben und entweder zum Skeptizismus zurückkehren oder vorwärts schreiten müsse zum absoluten Idealismus, wurde Kants Philosophie von seinen Nachfolgern bald als überwundener Standpunkt, oft mit Geringschätzung abgetan, bis sie zwei Menschenalter nach dem Tode ihres Verfassers von neuem Epoche gemacht hat. Die in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts einsetzende neue Kantbewegung, die einen „hervorstechenden Charakterzug“ der gegenwärtigen Philosophie bildet, beschäftigt sich auch wieder mit dem einsichtigen Kenner und scharfen Gegner der „Kritik“, mit Aenesidem-Schulze. Zu nennen sind hier Otto Liebmanns Jugendwerk: „Kant und die Epigonen“,[1]) und die Abhandlung von A. v. Léclair: „Der Realismus in der modernen Naturwissenschaft“.[2]) Beide erkennen aber die Schulzesche Kritik nur insoweit als berechtigt an, als sie sich gegen den widerspruchsvollen Begriff des Dinges an sich richtet. Im übrigen gilt ihnen seine Kritik, so sehr sie auch dem Scharfsinn des neuen Aenesidem Achtung zollen, als auf einem Missverständnis der Kantischen Lehre beruhend und daher völlig verfehlt. Neuerdings hat dann auch Schulze bei K. Fischer Beachtung gefunden, der aber nur den „Aenesidemus“ berücksichtigt und an der Hand desselben die Widersprüche der Vernunftkritik und der Elementarphilosophie Reinholds in aller Kürze darstellt. Schulzes Verdienst kann natürlich auch ihm nur in der Kritik des Dinges an sich liegen.[3]) Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie“[4]) und Vaihingers prächtiger „Kommentar zur Kritik der

1) Stuttgart 1865.

2) Prag 1879.

3) Kuno Fischer: Gesch. d. n. Ph., Bd. V.

4) W. Windelband: Gesch. d. n. Ph., 3. Aufl. 1904, Bd. II, 193—195.

reinen Vernunft“[1]) berücksichtigen zuerst auch Schulzes grösseres Werk, die „Kritik der theoretischen Philosophie“ als ein „von richtigen exegetischen Grundsätzen geleitetes Werk, des berühmten Verfassers des Aenesidemus durchaus würdig“,[2]) ein Werk, „welches nicht nur eine der bis auf den heutigen Tag besten Analysen der Kr. d. r. V. sei, sondern auch eine vom tiefsten historischen Verständnisse getragene Kritik derselben enthalte“.[3]) Windelband hebt auch als erster Schulzes verdienstvolle Kritik der „Seelenvermögen“ hervor, durch die er der Vorläufer Herbarts geworden ist.

So findet sich eine gerechtere Würdigung Schulzes bereits angebahnt, und für die Anhänger und Verteidiger der kritischen Philosophie darf sich unser Vorhaben auf eine Bemerkung des gelehrten Kommentators der Kr. d. r. V. berufen: „Auch hier ist gar vieles Vergessene von früheren Gegnern Kants für die Gegenwart nutzbar, vieles Latente für die wissenschaftliche Bewegung frei zu machen; es war eine berechtigte Forderung v. Ebersteins (Gesch. d. Logik u. Metaphysik II, 232): „Eine friedliche Zukunft werde dereinst für die Arbeiten jener Philosophen wieder hervorziehen und bei ihrer parteilosen Prüfung benutzen.“[4])

---

1) H. Vaihinger: Kommentar z. Kr. d. r. V., I. Bd. 1881, II. Bd. 1892.

2) Vaihinger: I, S. 20.

3) Windelband: Lehrb. d. Gesch. d. Ph., 4. Aufl. S. 484, Fussnote 4.

4) Vaihinger: Kommentar I, S. X. Vorw. Anmerk. 7.

Erster Teil.

I. Leben, Werke und Wirksamkeit Schulzes.[1])

Gottlob Ernst Schulze wurde am 30. August 1761 auf Schloss Heldrungen in Thüringen geboren. Im Jahre 1780 bezog er die damalige Universität Wittenberg, die bekanntlich später mit der Universität Halle vereinigt wurde, und widmete sich, dem Wunsche seiner Eltern folgend, dem Studium der Gottesgelahrtheit. Doch blieb er den logischen und metaphysischen Vorlesungen nicht fern und beschäftigte sich, angeregt durch den mit Kant neuerwachten philosophischen Geist, „mehr als einem künftigen praktischen Theologen zukommt", mit dem Studium dieser Wissenschaft.

Bereits in seinem ersten Werke, dem „Grundriss der philosophischen Wissenschaften", um diese Bemerkung hier anzufügen, lernen wir Schulze als guten Kenner der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie kennen. Von Schulzes Hauptwerk, der „Kritik der theoretischen Philosophie", rühmt ein neuerer Philosophie-Geschichtsschreiber, dass es ein Buch sei, „welches nicht nur eine der bis auf den heutigen Tag besten Analysen der Kritik der reinen Vernunft" enthalte, „sondern auch eine vom tiefsten historischen Verständnisse getragene Kritik derselben".[2]) Dieses Urteil fällt für unseren Autor anerkennend ins Gewicht, weil es zeigt, dass er sich von einem allgemein geteilten Gebrechen seiner Zeit: der unhistorischen Methode frei gehalten hat. Das Kennzeichen der Aufklärer des 18. Jahrhunderts ist die historische Unwissenheit, der Mangel des geschichtlichen Moments. In diesem Zeitalter, da man alles aus sich und seiner Vernunft herausspinnen wollte und die Leistungen früherer Epochen weit unterschätzte,

---

1) Unsere Angaben stützen sich auf die beiden einzigen Quellen, die über Sch.s Leben und Persönlichkeit Notizen bringen:

I. Die „allgemeine deutsche Biographie", Bd. 33, Leipzig 1891, 776—780.

II. „Neuer Nekrolog der Deutschen", XI. Jahrg., 1. Teil 1833, S. 459 ff.

2) Windelband: Lehrb. d. Gesch. d. n. Phil., 4. Aufl., S. 484, Fussnote 4.

sprang man mit den älteren Systemen bei den ungenügenden geschichtlichen Kenntnissen in willkürlichster Weise um, und wer den Respekt vor Kants Leistung nicht zuweit treibt, muss diesen Fehler auch bei seiner Methode einräumen. Wenn also nach E. v. Hartmann als Folge des unhistorischen Zeitalters ein für uns auffälliger Mangel an philosophie-historischer Bildung, wie er heute das Kennzeichen des Dilettantismus ausmacht, damals von allen Fachleuten geteilt wurde, so können wir für Schulze den Anspruch erheben, dass er wohl Fachmann, aber in diesem Mangel nicht das Kind seiner Zeit gewesen ist.[1])

Nach vollendetem dreijährigem Studium wurde Schulze 1783 Magister der Philosophie. Als erstes grösseres Werk verfasste er den bereits erwähnten „Grundriss der philosophischen Wissenschaften“, dessen erster Band Psychologie, Logik und Ethik behandelte und 1788 erschien. Der zweite Band, die Metaphysik enthaltend, folgte 1790.

Gleich nach Erscheinen des ersten Bandes wurde Schulze an die damalige Universität zu Helmstädt als ordentlicher Professor der Philosophie berufen, an der er von dieser Zeit an bis zu ihrer Auflösung und Vereinigung mit der Göttinger Universität im Jahre 1810 unermüdlichen Eifers und unter rastloser Mitarbeit an den Aufgaben seiner Zeit gewirkt hat.

Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ war in jenem denkwürdigen Jahre 1781 erschienen, das dem Schaffen Lessings ein allzufrühes Ende setzte und Schillers Erstlingsdrama brachte. 1783 folgten die „Prolegomena“, die eine Erläuterung und Verteidigung des Hauptwerkes sein sollten. Die Bemerkung des „Neuen Nekrologs“ von der Anregung, die Schulze durch den „mit Kant neuerwachten philosophischen Geist empfangen habe“, berechtigt zu der Annahme, dass er bereits während seiner Universitätsjahre versucht hat, in die Gedankengänge der Kantischen Kritik einzudringen, obgleich bekanntlich die Kritik in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen wenig beachtet wurde. Erst die „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft“ von Johann Schultz, Kants Kollegen, aus dem Jahre 1784 machten den Kritizismus bekannter und warben ihm manche Freunde und Jünger. Als dann die „Jenenser Allgemeine Literatur-

1) Vergl. E. v. Hartmann: Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik 1894, S. 1. Otto Willmann: Geschichte des Idealismus III, 504 ff. Windelband: Gesch. d. n. Ph., 3. Aufl., Bd. II, S. 15 f.

zeitung“ sich seit 1785 die Verteidigung desselben zur Aufgabe machte, begannen die Kantischen Lehren in die einzelnen Wissenschaften einzuströmen. In seinem „Grundriss“ setzt Schulze sich mit der neuen kritischen Lehre Kants an verschiedenen Stellen auseinander, doch macht er von der scharfen Waffe des Skeptizismus, mit der er in seinem vier Jahre später herausgekommenen „Aenesidemus“ in das theoretische und praktische Mauerwerk des Kantischen Kritizismus und der Reinholdischen Elementarphilosophie methodisch Bresche gelegt hat, erst in dem zweiten Bande Gebrauch

Inzwischen hatte Kant sein philosophisches System bis auf die Religionslehre zum Abschluss gebracht. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1785 und die „Kritik der praktischen Vernunft“, die 1788 erschien, enthielten die kritische Moralphilosophie, der in der „Kritik der Urteilskraft“ die kritische Ästhetik und Teleologie 1790 folgte. Wir erwähnten schon, dass die ersten breiteren Wirkungen der Kantischen Philosophie nicht von Kants eigenen Werken, sondern vielmehr von anderweitigen Darstellungen derselben ausgingen, was vor allem für die erste „Kritik“ gilt. Besonders waren es die „Briefe über die Kantische Philosophie“ von Karl Leonhard Reinhold (1786 und 1787), die eine entscheidende Wirkung für den Durchbruch der kritischen Philosophie herbeiführten und das Interesse der wissenschaftlichen Welt für die neue Philosophie eroberten. Reinhold wurde der Führer der Kantischen Schule und die Universität Jena, an der er von 1788 an als einer der beliebtesten und geschätztesten Lehrer wirkte, der Mittelpunkt der kritischen Bewegung und die Pflanzstätte neuer Gedanken, welche die Kantische Lehre ergänzen und weiterentwickeln wollten.

Nach Reinholds Ansicht mangelte der kritischen Philosophie ein oberstes Prinzip, aus dem ihre Ergebnisse abzuleiten seien, die nach Kant uns „unbekannte Wurzel“ war zu erforschen, welche den Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand überwinden soll. Diese formelle Ergänzung wollte Reinhold durch seinen Satz des Bewusstseins geben und so die kritische Philosophie durch seine Elementarphilosophie zu der Philosophie, zur Philosophie ohne Beinamen, machen.

Gegen die Reinholdische Elementarphilosophie und die angeblich dadurch besser fundierte und unwiderleglich gemachte kritische Philosophie erschien im Jahre 1792 ohne Namen des Verfassers und ohne Druckort ein Werk unter dem Titel: „Aene-

sidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik". Der ausführliche Titel gab zur Genüge Aufklärung über den Zweck des Buches und den Weg, auf dem es seine Aufgabe lösen wollte. Der Aenesidem des Altertums ist bekannt als der bedeutendste Erneuerer der phyrrhoneischen Zweifelslehre und vielleicht gewaltigste theoretische Vertreter des griechischen Skeptizismus überhaupt. Seine Glanzleistung ist die subtile Analyse des Kausalitätsprinzips, durch die er der Vorläufer Humes geworden ist. Ihm vor allem wird auch eine scharfe Formulierung der skeptischen Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen in gewisse Hauptpunkte, sogenannte Tropen und eine Aufstellung derselben gleichsam in Reihe und Glied wie in Schlachtordnung zugeschrieben. Wider die kritischen Philosophen der Neuzeit, insbesondere gegen Kant und Reinhold, erschien nun unter diesem für den Skeptizismus typischen Namen ein neuer Aenesidem. Skeptische Einwürfe waren schon zerstreut und ungeordnet von einigen Wolffianern, z. B. von Schwab in dem Eberhardschen „Magazin", von Flatt in den „Tübinger Anzeigen" gegen Kants Lehre vom Ding an sich und ihres Verhältnisses zur Theorie der Sinnlichkeit erhoben worden; bei dem neuen Aenesidemus treten sie methodisch geordnet in geschlossener und unwiderstehlicher Phalanx der kritischen Philosophie entgegen und werden, da die Angriffspunkte bei Kant und Reinhold dieselben sind, gegen beide zugleich ins Feld geführt.

Der Verfasser dieses anonym erschienenen Werkes war Gottlob Ernst Schulze in Helmstädt und dieses geschichtlich denkwürdige Buch hat ihm den Namen „Aenesidemus" eingebracht, unter dem er in der Geschichte der Philosophie als einer der besten Kenner der Vernunftkritik und als einer der scharfsinnigsten und bedeutendsten Gegner derselben zu seiner Zeit bekannt ist. Schon in der damaligen Zeit wird er häufiger unter dem Namen seines Buches, als unter dem Namen Schulze genannt. Ist es nun auch sicherlich ein Zeichen objektiver Kritik, wenn der Verfasser eines Buches mit seiner Persönlichkeit hinter dem Inhalte desselben zurücktritt, so darf in diesem Falle doch nicht das Buch für wichtiger gehalten werden als der Mann. Vielmehr verdient auch die bedeutende Persönlichkeit des „Aenesidemus", der in voller Kenntnis seiner Zeit und dessen, was ihr not tat, eine erfolgreiche

Wirksamkeit entfaltet und, obgleich er keine grossen Synthesen geschaffen, durch seine scharfe Analyse und kritische Zergliederung den Späteren die Punkte gezeigt hat, wo sie einsetzen mussten und Wege beleuchtet hat, auf denen sie ihre Theorien gefunden haben, unser volles Interesse.

Schulze zeigt sich im „Aenesidemus“ wie auch in allen späteren Werken als ehrlicher Gegner, der unter Erfassung der Grundgedanken und unter Kenntnis der durch dieselben gestellten Aufgaben mit immanenter Kritik das System seines Widerparts bekämpft. Er verschliesst sich nicht gegen das Neue und Originelle der kritischen Lehre und hat ein offenes Auge und anerkennendes Urteil für ihre mancherlei Vorzüge gegenüber den früheren Systemen, aber sie hat ihn nicht von ihrer unbedingten Giltigkeit überzeugt, und deshalb treibt ihn sein Geist, der nur nach Wahrheit sucht, zu ihrer Bekämpfung.

Der „Aenesidemus“ ist ein Buch in Briefen. Hermias, ein enthusiastischer Verehrer der kritischen Philosophie meldet dem Aenesidemus seine besonders durch die Reinholdische Elementarphilosophie begründete völlige Überzeugung von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieser Philosophie. Aenesidemus sendet ihm eine Prüfung derselben. Er stellt sich zur Partei derjenigen Philosophen, die er als die „protestierende“ bezeichnet. Überzeugt von der nie aufhörenden Perfektibilität der philosophierenden Vernunft will er den Unfehlbarkeitsdünkel der Dogmatiker erschüttern. Dabei macht sein Skeptizismus weder die Wissenschaft unmöglich, noch nimmt er der Tugend ihre Stütze. Denn die Gewissheit dessen, was unmittelbar im Bewusstsein vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, gibt der Skeptiker zu, und die moralische Gesetzgebung der Vernunft lässt sich so wenig bezweifeln wie die logische. Hatte Reinhold sich dem reizenden Wahne hingegeben, durch seine Elementarphilosophie sei der Kritizismus erst recht und eigentlich begründet und aus dem Fundamente entwickelt worden, so belehrte ihn der neue Aenesidemus, dass er nur Eines erreicht habe: Die Schwächen und Widersprüche des Kantischen Systems in die hellste Beleuchtung gerückt, klugen Gegnern die günstigsten Angriffspunkte gewiesen zu haben. Mit glänzendem Scharfsinn und einschneidender Wucht werden die Reinholdischen Grundsätze über die Bestimmung und wesentlichen Eigenschaften einer Elementarphilosophie unter die kritische Lupe genommen, und es wird gezeigt, dass die Philosophie nicht auf den Satz des Bewusstseins gebaut

werden kann. Und dann geht die Zensur auf jenen Punkt über, durch dessen Begründung Kant ein für allemal den Humeschen Skeptizismus überwunden zu haben glaubte, auf die Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile a priori.

Die logischen, psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen, welche Kant mehr oder weniger ungeprüft annimmt, werden aufgesucht und scharf beleuchtet.

Schulzes Werk erregte in der wissenschaftlichen Welt berechtigtes Aufsehen. „Unstreitig ist das die beste Schrift gegen das strittige Thema; der Verfasser, welcher der berühmte scharfsinnige Reimarus sein soll, setzt erst seines Gegners Sätze hin und beleuchtet sie dann.“[1]) In Fülleborns „Beiträgen“ lesen wir: „Es äusserten die Kritiker und sogar Reinholds Schüler eine grosse Achtung gegen dieses Werk, und man sah jetzt zum erstenmale, wie Kantianer einem ihrer Gegner zutrauen konnten, dass seine Einwürfe wohl Einfluss auf ihre Lehre haben möchten.“[2]) Eberstein schreibt in seiner bekannten „Geschichte der Logik und Metaphysik“: „Mit welcher Macht er (sc. der Skeptizismus) jetzt gegen Reinhold auftrat und wie leicht es ihm war, das künstliche Gebäude der Elementarphilosophie niederzureissen, davon werden sich unsere Leser überzeugen können, wenn wir sie jetzt zu jenem Meisterwerk hinführen, dass unter dem Namen Aenesidemus die vermeinte Stütze des Kritizismus stürzte.“[3])

Der „Aenesidemus“ erfuhr eine ausführliche Rezension in der „Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom Jahre 1794, Stück 47—49, die von Fichte abgefasst war. Von der Wirkung, die das Werk auf ihn ausgeübt habe, hatte Fichte im Sommer 1793 an seinen Freund Stephani geschrieben: „Aenesidemus hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt.“[4]) Auch die Vorrede der ersten Darstellung der „Wissenschaftslehre“ (1794) schreibt dem „Aenesidemus“ und Maimons Schriften das Verdienst zu, Fichte zu der Überzeugung gebracht

---

1) Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie, Leipzig 1793, I. Sammlung, S. XXXIX.

2) Fülleborns Beiträge III, S. 157. v. Eberstein: Logik und Metaphysik, S. 385, Bd. II, Halle 1799.

3) v. Eberstein: Gesch. d. Logik und Metaphysik, Bd. II, 350.

4) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von Imm. Herm. Fichte, 2. Aufl. 1862, S. 511, 512. Fichtes Werke 1. Abt. Bd. I, 1 ff. 29.

zu haben, dass die Philosophie noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. In der Rezension hält es Fichte durch die Kritik des „Aenesidemus“ für erwiesen, dass Reinholds Satz vom Bewusstsein nicht der erste Grundsatz sein kann, und dass deshalb ein neues Fundament gefunden werden muss, aus welchem sich die ganze Philosophie entwickeln lässt. Es ist dies die erste Konzeption der Wissenschaftslehre, deren Grundgedanken bereits ausgeführt werden.[1])

Schulze hatte durch seinen „Aenesidemus“ erreicht, dass das Heer der Kantianer, diesen scharfen Angriffen nicht standhaltend, ins Wanken gebracht wurde und „teils in vollständige Verwirrung“ geriet, „teils aber auf einen ganz anderen Weg gedrängt“ wurde, durch dessen Einschlagen sich die Kantische Philosophie zuletzt selbst auflöste.[2]) Reinhold war durch die Kritik des neuen Aenesidemus endgültig überwunden. Diese hatte die vorgeblich festere und unwiderlegbare Grundlegung der Vernunftkritik, die Elementarphilosophie, mit solch tiefgehendem Verständnis und eindringendem Scharfsinn untersucht, das Unhaltbare ihrer Prämissen und die Widersprüche ihrer Resultate in ein so überzeugendes Licht gerückt, dass es mit dieser Grundlegung ein für allemal aus war. Nach dieser Kritik konnte sich jede kommende Philosophie eines Eingehens auf die Elementarphilosophie füglich für überhoben erachten, dieser Kritik war nichts mehr hinzuzusetzen. Diese wirksamen Schläge gegen den Schüler und Verbesserer trafen aber auch die Lehre des Meisters, gegen deren Hauptsätze der „Aenesidemus“ noch besonders vorging. Überzeugte er die Anhänger des neuen Systems auch nicht davon, dass der Humesche Zweifel nach wie vor in seiner vollen Stärke bestehe, dass die Vernunftkritik sich

1) Die Angabe, die sich in Ernst Fischers Dissertation: Von G. E. Schulze zu Schopenhauer S. 9 findet, dass Kant selbst, als er öffentlich aufgefordert wurde, zu erklären, wer denn eigentlich den wahren Sinn seines Systems getroffen habe, ausser auf seine eigenen Schriften nur noch auf einen, auf unseren Aenesidem Schulze sich habe berufen können, beruht aber auf einer Verwechselung unseres Gottlob Ernst Schulze mit dem Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg Johann Schulz (auch Schultz geschrieben, vergl. Noack: Philos. geschichtl. Lexikon S. 815), dem bekannten Verfasser der „Erläuterungen“. So sehr solche Worte aus dem Munde des Schöpfers der Vernunftkritik für unseren Schulze, als den Gegner des Vernunftsystems, eine ehrende Anerkennung sein würden, sie beziehen sich nicht auf ihn, wie uns eine Prüfung der angezogenen Stellen: Privatbrief an J. A. Schlettwein, Allg. Lit. Zeit. Intell. Bl. 1797, No. 74, Kants Werke X p. 586 belehrt hat.

2) Vgl. hierzu: Vaihinger, Kommentar II, 40.

fälschlich eines Sieges über denselben rühme, so brachten seine Untersuchungen doch allen die klare Einsicht, dass die Kantische Lehre in dem Zustande, welchen sie als Schulsystem der Kantianer wie als Reinholdische Elementarphilosophie angenommen hatte, unmöglich beharren könne.

In den folgenden Jahren setzte Schulze seine Bemühungen für den im „Aenesidemus" vertretenen gemässigten Skeptizismus fort und legte seinen Standpunkt und die dadurch bedingte Gegnerstellung zu Kant und seinen Anhängern in weiteren Schriften auseinander. Das Jahr 1794 brachte eine ausführliche Rezension der Kantischen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", in der „Neuen Allgemeinen deutschen Bibliothek".[1]) Diese Rezension erweiterte Schulze auf Drängen seiner Freunde und Verehrer im folgenden Jahre zu einem Buche unter dem Titel: „Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre". Kants Religionslehre ist ihm bei der ihrem Verfasser eigenen geist- und kraftvollen Darstellung ein Werk, dessen Lektüre Kopf und Herz viel Nahrung geben kann. Seine Einwände sind vor allem gegen Kants Lehre vom höchsten Gut gerichtet. Wir werden von diesen Einwürfen in einem späteren Kapitel zu sprechen haben.

Die letzten fünf Jahre des zur Neige gehenden Jahrhunderts ruhte Schulzes Feder. Diese Jahre waren, soweit sie ihm bei den zahlreichen Arbeiten und Pflichten, welche ihm als öffentlichen Lehrer oblagen, Zeit liessen, zu einem erneuten eingehenden Studium der philosophischen Systeme bestimmt. Mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgte der Verfasser des „Aenesidemus" natürlich die Bewegungen, welche durch den transzendentalen Idealismus in der philosophischen Welt veranlasst wurden. Als Frucht seiner jahrelangen Untersuchungen über die theoretische Philosophie überhaupt und die einzelnen Systeme im besonderen erschien im ersten Jahre des beginnenden Jahrhunderts die „Kritik der theoretischen Philosophie". Es ist dies Schulzes umfangreichstes Werk.

Der erste Band behandelt einleitend die Aufgabe der theoretischen Philosophie oder Metaphysik, legt das Problem dar, welches sie aufzulösen hat, und gibt an, wie diese Auflösung beschaffen sein müsse, wenn sie der Vernunft Genüge tun, d. h. ein wirkliches Wissen erzeugen soll. Daran schliesst sich die Darstellung der wichtigsten metaphysischen Systeme, welche eine

1) Bd. 16, Stück I.

die Vernunft befriedigende Auflösung dadurch gefunden zu haben glauben, dass sie ihren Spekulationen über das Sein und die Eigenschaften der objektiven Welt eine Erklärung des Ursprungs unserer Erkenntnis von Dingen dieser Welt zugrunde legen. Das Lockesche Sensual-System, der Leibnizische Rationalismus und der transzendentale Idealismus Kants werden in ihren Grundzügen mit klarer und scharfsinniger Analyse entwickelt. Vielfältig wird auch auf die natürliche und allerdings erforschbare Einrichtung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit aufmerksam gemacht, der Unterschied der mittelbaren und unmittelbaren Erkenntnisse zu erörtern gesucht und das, was mit gewissen Erkenntnissen im Bewusstsein derselben vereinigt ist, angegeben. Den Schluss des ersten Bandes bildet die Darlegung der skeptischen Denkart über die Metaphysik, nach welcher der Zweck der Metaphysik unmöglich erreicht werden kann, auf welchem Wege man es auch immer versuche. Die Gründe, auf denen sich die skeptische Denkweise aufbaut, werden mit eindringender Schärfe erörtert, der echte Skeptizismus wird aus den bisherigen Erscheinungsformen desselben in der Geschichte der Menschheit herausgearbeitet, damit er das Mittel an die Hand geben kann, nach dem die metaphysischen Systeme zu beurteilen und in ihrer Haltlosigkeit zu erweisen sind. Über die absoluten oder doch jenseits der Bewusstseinssphäre gelegenen Gründe des nach dem Zeugnisse unseres Bewusstseins bedingter Weise Vorhandenen lässt sich nichts ausmachen, das ist die Grundansicht dieses Skeptizismus, der nur Bewusstseinstatsachen anerkennt.

Nach dieser vorbereitenden Arbeit des ersten Bandes gibt sich Schulze im zweiten Bande an eine ausführliche Prüfung der Systeme des Realismus und Idealismus in der Methaphysik. Die Prinzipien, von denen diese Systeme ausgehen, der Zusammenhang der Lehren und die Resultate, auf die sie führen, werden einer ebenso scharfen wie unerschrockenen Kritik unterworfen, ihre Voraussetzungen, Mängel und Irrtümer werden herausgestellt, es wird gezeigt, wie wenig sie ihr Vorgeben, ein unbestreitbares und unwiderlegbares Wissen zu bringen, in Wirklichkeit erfüllen. Am eingehendsten beschäftigt sich die kritische Untersuchung mit dem transzendentalen Idealismus Kants.

Das Schulzesche Werk erfuhr eine umfangreiche Kritik in dem von Schelling und Hegel herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie“ (Bd. I, Stück 2, 1802, 1—74), welche, wie die „Allgemeine deutsche Biographie“ nicht zu Unrecht bemerkt, in

ihrer Härte an Grobheit grenzt. Aus dieser Rezension können wir auch abnehmen, dass die „Kritik der theoretischen Philosophie“ in der wissenschaftlichen Welt grosses Aufsehen erregte und ihre Ausführungen vielfachen Beifall fanden.

Seine skeptische Denkart hat Schulze noch einmal in den „Hauptmomenten der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis“, als Abhandlung im 3. Bande des „Neuen Museums der Philosophie und Litteratur“ erschienen,[1]) dargelegt und begründet, woran er eine Kritik der spekulativ-dogmatischen Systeme Kants, Schellings und Fichtes schloss. Gegen Schellings absolutes Identitätssystem hatte er schon zwei Jahre vorher in der gleichen Zeitschrift unter der Überschrift „Aphorismen über das Absolute“ einen scharfen Kampf eröffnet.[2]) Er trug hier die Schellingsche Lehre ironisch vor und liess so die Verstandeswidrigkeit und Willkürlichkeit ihrer Gedankenverbindungen hervortreten, indem er zugleich den derselben eigenen Ton der Unfehlbarkeit persiflierte.

Von dieser Zeit an hat Schulze nicht mehr in die philosophischen Streitigkeiten des Tages eingegriffen. Er richtete sein Nachdenken mehr auf die Überzeugung, die er selbst in der Philosophie gewonnen hatte, er suchte an einer Grundlegung der Philosophie, durch welche dieselbe in „einen beharrlichen Gang“ gebracht werden könne. Diese Grundlegung fand er in einer naturgemässen Theorie über das menschliche Erkennen, im natürlichen Realismus, zu welchem ihm der Lockesche Empirismus, auf den man in jener Zeit der rationalistisch-spekulativem Systeme mit der grössten Geringschätzung herabsah, die beste Anleitung zu enthalten schien. Es ist dies der Standpunkt, den er in seinen zahlreichen späteren Schriften einnimmt. Diese Schriften sind fast ausschliesslich Lehrbücher für seine Vorlesungen, welche aus den Vorlesungen und aus eigenen Untersuchungen erwuchsen. Im wesentlichen enthalten sie seine früheren Gedanken in gesichteter und erweiterter Gestalt. Einer besonderen Wirkung in der Geschichte der Philosophie konnte sich keines mehr rühmen, doch können wir aus den vielfachen Auflagen, welche die einzelnen Werke erlebten, auf die Beliebtheit der Schulzeschen Bücher schliessen.

22 Jahre hat Aenesidem-Schulze an der Braunschweigisch-Lüneburgischen Universität in dem kleinen, reizend gelegenen

1) Bd. III, Heft 2, Leipz. 1805.

2) Bd. I, Heft 2, 1803.

Helmstädt als akademischer Lehrer gewirkt. Als im Jahre 1810 die Universität Helmstädt mit der Georgia Augusta zu Göttingen verbunden wurde, fand Schulze hier, wo er noch den gleichen Zeitraum hindurch wie vorher in Helmstädt tätig gewesen ist, einen grösseren und ausgebreiteteren Wirkungskreis, besonders als nach beendigtem Kriege von allen Seiten die studierende Jugend herbeiströmte und die Hörsäle füllte.

Schulzes Vortrag wird als populär und auch leicht einem nicht philosophischen Geiste verständlich gerühmt. Er war, wie Hegel, der Ansicht, dass die Philosophie jedem Menschen gelehrt werden könne, darauf lassen uns manche Stellen aus seinen Werken und vor allem seine scharfe Polemik gegen die „intellektuelle Anschauung“ des Identitätsphilosophen, nach dem das eigentliche und innerste Wesen der Philosophie nur von den mit dieser Anschauung Begabten erfasst wird, mit Recht schliessen. Leben und Lebensweise unseres Philosophen war einfach und schlicht, seine ganze Tätigkeit ging auf in der Beschäftigung mit der Wissenschaft und den Arbeiten seines Berufes als Universitätslehrer.

Schulzes Todestag ist der 14. Januar 1833. Die „Göttinger gelehrten Anzeigen“ betrauerten ihn als Freund von echter Geradheit und Biederkeit der Gesinnung, der mit ebensoviel Eifer als Erfolg die philosophischen Wissenschaften gelehrt habe. „In seinem Aenesidemus trat er zuerst mit anerkanntem Erfolge gegen Kant auf, dessen grossem Scharfsinn und Verdiensten er darum nicht weniger Gerechtigkeit widerfahren liess. Fortdauernd mehr Skeptiker als Dogmatiker beugte er sich nicht vor fremder Autorität . . . Wenn unsere Universität von den philosophischen Verirrungen der neueren Zeit und dem Sektengeiste sich frei hielt, so gebührt ihm und seinem Unterricht ein wesentlicher Anteil.“ [1])

II. Schulzes philosophische Entwickelung.

Für die Darstellung des philosophischen Entwickelungsganges, den Gottlob Ernst Schulze durchgemacht hat, können wir uns nur auf seine Werke stützen, indem wir aus denselben die Anschau-

1) Gött. gelehrte Anz. 1833. 26. Januar.

ungen des Autors herauszustellen und in Zusammenhang zu bringen suchen. Schulze hat selbst den Gang seiner Entwickelung einmal gekennzeichnet und zwar in der Vorrede der zweiten Ausgabe der „Enzyklopädie“ vom Jahre 1818. Unsere Untersuchung wird nachzuweisen haben, wieweit wir dem dort niedergelegten Bekenntnis zustimmen können, inwiefern der später eingenommene Standpunkt des natürlichen Realismus aus der skeptischen Denkart, die der „Anesidemus“ und die „Kritik der theoretischen Philosophie“ vertreten, hervorgegangen ist. Schulze vertritt in seinem ersten Werke, dem „Grundriss“, einen an Locke sich anschliessenden empiristischen Standpunkt. Mit Locke, dem eigentlichen Begründer des Empirismus, eignet ihm die erkenntnistheoretische Grundschauung, dass alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung stammen, die durch den äusseren und den inneren Sinn vermittelt wird. Es gibt keine angeborenen Begriffe. Die Aufgabe des Verstandes besteht im Absondern, Vergleichen und Beziehen der durch die Erfahrung gelieferten Vorstellungen. Über Locke hinausgehend verwirft Schulze mit Berkeley die Unterscheidung in objektiv-primäre und subjektiv-sekundäre Qualitäten. Alle Eigenschaften sind subjektiv bedingt, gleichgültig, ob sie uns nur durch eine Form des äusseren Sinnes oder durch mehrere äussere Sinne zugleich übermittelt werden. Desungeachtet zieht er aber nicht die Berkeleysche Folgerung, sondern hält wie Locke am Realismus fest. Zwar kann die Existenz von Dingen ausser uns nicht streng bewiesen werden, doch zwingt uns der gesunde Menschenverstand, gestützt auf den Zwang, dem wir bei dem Entstehen, der Ordnung und dem Wechsel der sinnlichen Wahrnehmungen uns unterworfen fühlen, zu ihrer Annahme. Die Vorstellungen, welche der innere Sinn vermittelt, sind unzweifelhaft in Wirklichkeit so beschaffen, wie sie sich unserm Bewusstsein darstellen. In der praktischen Philosophie vertritt Schulze mit Locke den Standpunkt, dass es keine angeborenen moralischen Ideen gibt, der Mensch besitzt solche ebensowenig wie angeborene Verstandesideen. Aber auch die unser Handeln leitenden Triebe, welche Locke für angeboren hält, gelten Schulze nicht unter dieser Marke, und weiterhin ist ihm nicht das Streben nach Glückseligkeit, nach Lust der in der Natur selbst liegende, alles menschliche Handeln beherrschende Grundtrieb, wie Locke meint, sondern man findet „durch eine sorgfältige Analyse aller menschlichen Begierden und Neigungen, dass

sie sich insgesamt auf das Bestreben nach Vollkommenheit zurückführen lassen." [1])

Unsere bisherigen Ausführungen konnten uns bereits an einigen Stellen die Richtung erkennen lassen, welche der von Schulze im ersten Teile des „Grundrisses" vertretene empiristische Realismus bei konsequenter Weiterentwickelung einschlagen würde. Wenn Schulze hier die Behauptung aufstellt, die Vernunft lehre nur, was in Rücksicht auf die menschliche Natur wahr sei, so hat er damit eigentlich schon einen skeptischen Standpunkt eingenommen, für den es keine allgemein giltige und absolut notwendige objektive Wahrheit gibt. Aber er zieht nicht die letzten Konsequenzen aus dieser Behauptung und bekämpft vielmehr den Skeptizismus, indem sich ihm die Realität der ausser uns existierenden Körperwelt auf ein unmittelbar deutliches Gefühl gründet und eine Skepsis, welche die objektive Geltung der allgemeinsten Grundsätze der Vernunft und die allgemeinen Erfahrungsurteile bezweifeln wollte, sich seines Erachtens selbst zerstört.

Dagegen nimmt nun Schulze in dem zwei Jahre später erschienenen zweiten Bande des „Grundrisses" bereits einen skeptischen Standpunkt ein. Wir können die hier behandelte Metaphysik eine skeptische nennen, wenn der Autor sie auch nicht unter diesem Namen einführt. Er befolgt zwar noch die alte Einteilung in Ontologie, natürliche Theologie und transzendentale Kosmologie, doch in der Darstellung selbst wird die Möglichkeit einer Wissenschaft, deren Objekt das Ding an sich ist, mit skeptischen Gründen in Zweifel gezogen und überhaupt die Gewissheit des Schlusses, der allem bisherigen Dogmatismus als das Sicherste galt: dass alles dasjenige, was subjektiv notwendig wahr ist, auch eben deshalb objektiv notwendig wahr sein müsse, bezweifelt. So konnte keiner der wesentlichen Lehrsätze der bisherigen Metaphysik sein altes Recht behaupten, dieselbe löst sich auf in eine Zergliederung der Begriffe und pragmatische Entwickelung der Geschichte der einzelnen Dogmen.

Um von den Anschauungen Lockes und Berkeleys zur Skepsis zu gelangen, war nur ein Mann nötig gewesen, der mit einer genauen Kenntnis der Werke beider einen scharfsinnigen, religiös

---

1) Grundriss S. 342.

und moralisch vorurteilsfreien Geist verband, welcher die vorhandenen Ideen zu Ende dachte. David Hume, diese Anforderungen erfüllend, hatte mit seiner skeptischen Philosophie das Fazit der empiristischen Bewegung gezogen. So kam auch Schulze, der in diesen Eigenschaften seinem ein halbes Jahrhundert vor ihm geborenen grösseren Vorgänger glich, von dem auf Locke fussenden Standpunkt des empiristischen Realismus gar bald zu einem Skeptizismus Humescher Färbung. Die Gründe, welche Hume zur Skepsis führten, die Einsicht, dass in der Philosophie kein sicherer Satz zu finden ist, und „eigentlich nur endlose Streitigkeiten, selbst in den fundamentalsten Prinzipienfragen, bestehen“,[1]) haben auch Schulze zur skeptischen Lehre gedrängt. In der Einleitung zum ersten Bande der „Kritik der theoretischen Philosophie“ verbreitet er sich in diesem Sinne über die Philosophie: „Sie, die doch die Weisheit selbst und das gemeinschaftliche Orakel für alle übrigen Wissenschaften zu sein vorgibt, ist ein Inbegriff unzähliger und endloser Streitigkeiten geblieben, und auch die neuesten, mit dem grössten Aufwande von Geisteskraft unternommenen Bemühungen, diesen Streitigkeiten ein Ende zu machen, haben anstatt Friede und Eintracht im Gebiete der Philosophie zu stiften, die darin herrschende Uneinigkeit noch vermehrt und sichtbarer gemacht.“ Besonders von der Vernunftkritik Kants hatte Schulze lange Zeit die Hoffnung genährt, dass er durch ihre Anleitung endlich einmal von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Kenntnis der Dinge an sich überzeugt und über die wahren Grenzen der Realität unserer Einsichten belehrt werde. „Allein als ich schon der Erfüllung dieser Hoffnung entgegensah und die höchsten Beweise des durch sie gelieferten Systems in ihrer grössten Einfachheit mir dachte, da drängten sich mir auch die Zweifel an der Wahrheit dieser Beweise auf. Und jemehr ich über die Prämissen der Resultate der Vernunftkritik nachdachte, desto einleuchtender und mächtiger wurden mir auch die Gründe jener Zweifel.“[2])

So ist es die skeptische Denkart, die Schulze zum Gegner der Transzendentalphilosophie gemacht hat, sie lieferte ihm die Waffen zu der scharfsinnigen Kritik, die er vor allem an Kant und Reinhold geübt hat. Wir dürfen Schulzes Polemik gegen die kritische Philosophie nicht lediglich als Zersetzung einer historischen

---

1) Burton: Life and Correspondence of D. Hume, 1846, I, S. 1.
2) Aenesidemus S. 178 f.

Erscheinung des Dogmatismus ansehen, sie hat vielmehr als eine Veranschaulichung seiner Grundüberzeugung zu gelten, wenigstens für die Jahre, die zwischen der Abfassung des „Aenesidemus“ und der „Hauptmomente der skeptischen Denkart“ liegen. Schulze ist von der Wahrheit der in den beiden skeptischen Werken vertretenen Ansichten innerlich durchdrungen. Trotzdem mag ihm der Skeptizismus nicht „als die echte philosophische Weisheit“ erschienen sein, er war bestrebt, den „festen Grund und Boden“, den selbst der Skeptizismus nicht bestreiten kann, in der Philosophie nachzuweisen und die Wahrheit der Behauptung der Skeptiker auf die Grenzen einzuschränken, „innerhalb welcher sie Wahrheit bleibt“.

Da Schulze durch seinen Skeptizismus am kräftigsten in die Geschichte der Philosophie eingegriffen hat, so müssen wir uns mit dieser skeptischen Denkart nach ihren Gründen und ihrer Tragweite etwas eingehender beschäftigen. Bevor wir uns an eine allgemeine Darstellung derselben machen, bemerken wir, dass der im „Aenesidemus“ vertretene Zweifel sich nicht soweit erstreckt wie die Skepsis in der „Kritik der theoretischen Philosophie“ und den „Hauptmomenten“. In der Vorrede des „Aenesidemus“ erklärt Schulze seinen Skeptizismus als „Glaube an die nie aufhörende Perfektibilität der philosophierenden Vernunft“. Sein Kampf gegen den Dogmatismus, der im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein glaubt, „und solche nicht nur unverbesserlich richtig, sondern auf eine eigentlich für alle künftige Zeiten giltige Art bestimmt zu haben“ meint, richtet sich daher nicht gegen die prinzipielle Erkennbarkeit, sondern nur gegen die schon eingetretene Erkanntheit irgendwelcher Wahrheiten (hier speziell gegen die von Kant und Reinhold beanspruchte Erkanntheit). Das erkenntnistheoretische und das metaphysische Problem können nur in stetigem, nie endendem Fortschritt gelöst werden. In der Bewertung erkenntniskritischer Versuche entscheidet der neue Änesidem skeptischer als Hume, dagegen zeigt er sich in der Beurteilung metaphysischer Spekulationen weniger skeptisch. Wenngleich er die bisherigen Resultate verwirft, so erkennt er doch die Berechtigung weiterer Bemühungen an, ja fordert solche, und so hätte sich Schulze mit den berühmten Schlussworten des Humeschen Essay, dass alle Bücher, die etwas anderes enthalten als exakte Untersuchungen über Grösse und Zahl oder über faktische Existenz,

also alle metaphysischen Versuche, ins Feuer geworfen zu werden verdienen, nicht einverstanden erklären können.

Einer schärferen Skepsis huldigt Schulze in der „Kritik der theoretischen Philosophie“ und den „Hauptmomenten“. Er dehnt hier seine Zweifel weiter aus und bestreitet überhaupt die Gewissheit der Urteile über die absoluten oder doch übersinnlichen Gründe des nach dem Zeugnisse unseres Bewusstseins bedingter Weise Vorhandenen und einer vom menschlichen Bewusstsein unabhängigen, d. h. objektiv und allgemein gültigen Erkenntnis. Dagegen gibt es für alle Menschen gültige Erkenntnisse in der Mathematik, Physik und Astronomie und den Gesetzen des formalen Denkens.

Nach dieser Vorbemerkung über die Verschärfung und Erweiterung, in welcher sich die skeptische Denkart des „Aenesidemus“ in den späteren Werken uns darstellt, wollen wir nun den Skeptizismus Schulzes an der Hand seiner Werke kennen lernen. Der Skeptizismus ist dem Dogmatismus in der Philosophie entgegengesetzt. Die skeptische Denkart ist hervorgerufen durch die Behauptung der dogmatischen Philosophen, unsere Erkenntnis könnte über die Erfahrung hinaus erweitert werden, es lasse sich über Dinge, die ausserhalb des Umfanges unseres Bewusstseins existieren, etwas bestimmen. Dieser Behauptung gegenüber vertritt der Skeptiker die Überzeugung, dass die Philosophie noch keine allgemein giltigen und unerschütterlich feststehenden Prinzipien aufzuweisen habe, und dass über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit gewissen Objekten ausser denselben noch nichts erwiesen sei.

Das Wesen der skeptischen Philosophie besteht eigentlich in nichts Anderem als in der der menschlichen Vernunft eigentümlichsten Handlungsweise. Um die Gründe dieser Behauptung einzusehen, darf aber der Begriff der skeptischen Philosophie aus keiner der vielen Tabellen über die Geschichte der Philosophie entlehnt werden. Denn die Berichte, welche von den Lehren und Absichten derjenigen Skeptiker, die ehemals in Griechenland den Dogmatismus bestritten, auf uns gekommen sind, müssen in mehr als einer Rücksicht für unvollständig und unbefriedigend gehalten werden, und die wahre Absicht des Skeptizismus ist bisher mehrenteils verkannt worden. Es gilt also, das Eigentümliche der skeptischen Denkart in der Metaphysik herauszustellen, den in der Einrichtung des menschlichen Erkenntnisvermögens enthaltenen Gründen des Misslingens der dogmatischen Bemühungen nach-

zuforschen und die Grenzen des richtigen Gebrauchs dieses Vermögens nachzuweisen. Nicht aber dürfen wir, wie das von manchen Anhängern des Skeptizismus geschehen ist, es dabei bewenden lassen, die Seichtigkeit der Argumente zu zeigen, worauf der Dogmatismus sein Wissen gründet und den dogmatischen Behauptungen andere mit eben so gültigen Gründen unterstützte Meinungen entgegenzusetzen. Schulze will sich bei seiner Darstellung der skeptischen Denkart „nicht sowohl auf dasjenige stützen, was man gemeiniglich für das Eigentum derselben ausgibt, sondern dabei vielmehr nur auf diejenigen Gründe und Beschaffenheiten dieser Denkart Rücksicht nehmen die nach“ seiner Einsicht „durch die Einrichtung der menschlichen Vernunft selbst gegeben und bestimmt worden sind“. Lieber will er seine Angabe von dem Zwecke, dem Fundamente und den Grenzen des Skeptizismus für eine besondere Denkungsart angesehen wissen, als dass sie für eine Verteidigung alles dessen, was die älteren Skeptiker gelehrt haben, gehalten wird.[1])

Der Skeptizismus ist nun weder die Folge gedankenloser Gleichgiltigkeit, noch auch das Produkt einer Verzweiflung der Vernunft an ihren eigenen Kräften, sondern er macht vielmehr die deutlichste und geprüfteste Überzeugung davon aus, dass alle Versuche des Dogmatismus, das zu bestimmen, was die Dinge an sich sein oder nicht sein sollen, und ausgemachte, allgemein giltige Prinzipien aufzustellen, nach denen über die Grenzen des menschlichen Erkennens entschieden werden könne, bisher fehlgeschlagen sind. Seine Quelle ist einzig und allein in Gründen enthalten, welche in der allgemeinen Menschenvernunft befindlich sind. Man verkennt daher die Natur des wahren und philosophischen Skeptizismus, wenn man ihn als Ausfluss einer seltenen, nur einigen Menschen anhaftenden Neigung ansieht.[2])

---

1) Kritik d. th. Ph. I, S. 587 ff. Im Hinblick auf diese Auslassung trifft die Behauptung nicht zu, dass Schulze die Form seiner eigenen Zweifel allen Skeptikerschulen unterlege, welche R. Richter in seinem Werke: der Skeptizismus in d. Ph. II. Bd. 444 über Schulze und Platner aufstellt. Deshalb muss auch der an der gleichen Stelle gemachte Vorwurf, der dieses Tun als Ausfluss des unhistorischen Sinns des 18. Jahrhunderts hinstellt, bezüglich Schulzes eingeschränkt werden.

2) Was diese Behauptung angeht, gaben die Zustände in der wissenschaftlichen Welt seiner Zeit Schulze völlig recht. Das ganze Aufklärungszeitalter ist ja mehr oder minder von Zweifeln durchsetzt, die zwar weniger der strengen methodischen Prüfung des Begriffs, der Subjekte und Objekte, der Grade

Dieser Skeptizismus besteht nicht in der Behauptung, dass alles in der menschlichen Erkenntnis ungewiss sei, sondern er hat seine bestimmten Grenzen. Das Dasein der Vorstellungen und die Gewissheit alles dessen, was unmittelbar im Bewusstsein als Tatsache vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, hat noch kein Skeptiker bezweifelt, hier ist er mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker völlig einverstanden. Als ausgemacht und unbedingt giltig erachtet der „Aenesidemus" die beiden Sätze: 1. es gibt Vorstellungen in uns, in welchen teils unterscheidende, teils übereinstimmende Merkmale angetroffen werden, und 2. der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik.[1]) So schränken sich die skeptischen Zweifel auf dasjenige ein, was man in der dogmatischen Philosophie zu wissen vorgegeben hat und beziehen sich nicht im geringsten auf die übrigen Teile der menschlichen Erkenntnisse, sofern solche nicht aus dem Philosophieren über das Ding an sich schöpfen. Ihr Objekt sind die der Philosophie eigentümlichen Urteile, welche über die absoluten oder doch übersinnlichen, d. h. ausser der Sphäre des Bewusstseins vorhandenen Gründen des nach dem Zeugnisse dieses Bewusstseins bedingter Weise Vorhandenen etwas bestimmen, nicht aber treffen sie die zur Philosophie gehörigen Urteile, die entweder sogenannte Tatsachen des Bewusstseins ausdrücken oder sich auf das analytische Denken gründen.

Der Skeptizismus hebt also die Gewissheit der Einzelwissenschaften nicht auf, auch lässt sich nach seiner Überzeugung die moralische Gesetzgebung der Vernunft ebensowenig bezweifeln wie die logische. Mit den aus dem Bewusstsein der praktischen Vernunft geschöpften höchsten Gründen der Sittlichkeit hat die skeptische Denkart gar nichts zu schaffen, und der Skeptiker bezweifelt ihr Dasein und die Verpflichtung des Menschen zur Beobachtung der durch die praktische Vernunft gegebenen Gesetze ebensowenig, als er das Dasein von irgend etwas in Zweifel zieht, das als Tat-

---

und Grenzen unseres Wissens entspringen nnd somit keine angemessene Verteidigung oder Fortbildung der besonnenen und tiefgründigen Skepsis Humes bilden, als welche wir den Skeptizismus Schulzes einschätzen müssen, sondern mehr als Stimmungs-Skeptizismus anzusehen sind. Besonders gegen Ende des 18. Jahrhunderts herrschte eine starke skeptische Bewegung, wie uns die Vorrede zu Stäudlins: „Geschichte und Geist des Skeptizismus" belehrt. Bemerkenswert ist es, dass in dieser Stimmungsskepsis der Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts mit dem des vorigen eine vielfache Verwandtschaft zeigt. Vgl. Stäudlin: Gesch. d. Skept. S. 64 ff. 82 f. Richter: Der Skept. Einleitung XXI—XXIV.

1) Aenesidemus S. 45.

sache in unserem Gemüte vorkommt.[1]) Nach den Aussprüchen des Bewusstseins gibt es nämlich für unseren nach Zwecken handelnden Willen auch solche Zwecke, mit deren Erkenntnis zugleich das Bewusstsein verbunden ist, dass wir sie haben sollen. Auf das Verhältnis der Äusserungen unseres Willens zu diesen Zwecken beziehen sich aber die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse. Die Gültigkeit dieser Begriffe ist nicht gedankenmässig erschlossen, sondern unmittelbar gegeben.[2])

Gegen die Moral als Wissenschaft, insofern sie den absoluten Grund der moralischen Verbindlichkeit, der allen Pflichten ausser dem Bewusstsein derselben zugrunde liegt, angeben will, macht allerdings der Skeptizismus die Einwendung, dass sich hiervon nichts mit Zuverlässigkeit einsehen und wissen lässt. Die gleiche Bewandtnis hat es mit seinem Verhältnis zur religiösen Gesinnung. Wird der Inhalt der religiösen Denkart dahin bestimmt, dass die ganze Einrichtung der menschlichen Natur mit ihren Anlagen zur Moralität auf einen höchsten, von der Welt verschiedenen, absoluten Grund hinweise, und die Festigkeit derselben als ein Fürwahrhalten ausgegeben, das sich auf ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst stützt, so ist in dieser Überzeugung nichts enthalten, was der Skeptizismus seinen Grundsätzen gemäss bestreiten müsste; aber eine Wissenschaft hiervon kann es nicht geben, weil die reale Möglichkeit einer Wissenschaft von solchen Dingen, deren Existenz ausser der Sphäre unsers Bewusstseins liegt, geleugnet werden muss.[3])

Fragen wir nach den Gründen, durch welche die skeptische Denkart hervorgerufen wird, und mit denen sie gegen die dogmatische Philosophie ankämpft, so können wir teils allgemeine, teils besondere angeben. Die ersteren führen den Beweis, dass im menschlichen Erkenntnisvermögen, soweit wir zuverlässige Kenntnis von seiner Einrichtung besitzen, die Bedingungen zur Aufstellung einer wissenschaftlichen Philosophie gar nicht vorhanden sind, die besonderen Gründe schreiben sich aus den einzelnen philosophischen Systemen selbst her, indem sie zeigen, dass diese Systeme sich entweder auf bittweise angenommene oder offenbar falsche Prinzipien stützen, dass sie ferner mancherlei Widersprüche enthalten

---

1) Vergl. Aenesidemus S. 415.

2) Vergl. Kr. d. th. Ph. I, 703.

3) Vergl. Aenesidemus S. 414 ff. Kr. d. th. Ph. 702—720.

und Lehren für unbezweifelbar gewiss ausgeben, deren Gegenteil ebenso streng dargetan werden kann.

Sollte von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse von Dingen überhaupt eine zuverlässige Einsicht möglich sein und nicht vielmehr hier ein Problem vorliegen, dessen Auflösung die Macht der Vernunft übersteigt? Die skeptische Prüfung muss hier zu dem Resultate gelangen, dass sich keine Möglichkeit ausfindig machen lässt, dieses Problem zu lösen. Denn die Angabe der mancherlei Unterschiede, die an unserer Erkenntnis vorkommen, ist keine Real-Erklärung des Ursprungs derselben, ebensowenig wie die Anführung der inneren und äusseren Bedingungen, unter denen Erkenntnisse überhaupt zustandekommen, oder die Angabe der einzelnen Bestandteile der Erkenntnisse die Entstehung dieser Erkenntnisse erklären. Mit der Ableitung der Erkenntnisse aus Kräften und Vermögen hat es dieselbe Bewandtnis. Genau besehen, sind diese Vermögen nämlich nichts anderes als die mannigfaltigen Erkenntnisse selbst, die man doch erklärt wissen will, sie machen lediglich eine Wiederholung der Erscheinung oder Tatsache aus, nur mit dem ganz leeren Titel einer Kraft versehen.[1]) Und dann müssen doch diese Kräfte selbst schon als existierend erkannt sein, wenn die Erkenntnisse aus ihnen abgeleitet werden sollen. Die Erkenntnis von der Existenz der Kraft verlangt aber wieder eine Kraft, aus der sie abzuleiten ist, und so hätten wir einen regressus in infinitum. „Die wahre Weisheit, deren der Mensch in Ansehung seiner Erkenntnisse fähig ist, besteht also darin, dass man die Unbegreiflichkeit ihres Ursprunges einsehen lerne, sich nicht schwärmerisch aus sich selbst verliere und keinen übermenschlichen Standpunkt fingiere und aufsuche, von welchem herab jener Urprung soll beobachtet werden können, sondern vielmehr die Wissbegierde darauf einschränke, die Bestandteile unserer Erkenntnisse und die Unterschiede an denselben, ferner die Gesetze zu erforschen, durch welche die Verbindung der Überzeugung mit den verschiedenen Erkenntnisarten bestimmt wird.“[2])

---

1) Aenesidemus 105 ff. Kr. d. th. Ph. I, 656 f.

Anmerk. Die scharfsinnige Kritik, welche Schulze an der von den empirischen Psychologen der Aufklärungszeit vielfach ohne jede Prüfung angewendeten „Vermögenstheorie“ übt, wird uns noch an anderer Stelle beschäftigen, wie auch, dass er in dieser Kritik der Vorläufer Herbarts und Beneckes war.

2) Kr. d. th. Ph. I, 659. Die hier der philosophischen Forschung bestimmte Aufgabe zeigt viel Ähnlichkeit mit der Auffassung der modernen Positivisten.

Wir können die Darlegung der Gründe, mit denen Schulze, am ausführlichsten in der „Kritik der theoretischen Philosophie“, die skeptische Denkart gegen die Vorwürfe des Dogmatismus verteidigt, übergehen. Er sucht zu zeigen, dass der Skeptizismus sich auf wesentliche Bedürfnisse der menschlichen Vernunft beziehe und kein Hindernis der Kultur des menschlichen Verstandes sei, dass er ferner der Ausübung unserer Pflicht und einer wahrhaft religiösen Gesinnung keinen Abbruch tue und das sicherste Mittel gegen jede Art dogmatischer Schwärmerei sei.[1]) Aber diese mit soviel Eifer angestrebte Rechtfertigung des skeptischen Standpunktes ist uns der beste Beweis für unsere eingangs gemachte Bemerkung, dass der von uns in diesem Kapitel skizzierte Skeptizismus die Grundüberzeugung Schulzes ausgemacht hat. Dieser Skeptizismus will nicht die Sucht und Fertigkeit des Zweifels an allem erzeugen, sondern nur durch die Zweifel an jenen blendenden Grübeleien und dogmatischen Vernünfteleien, die uns aus dem Lande der Wahrheit und Zuverlässigkeit hinausgeführt haben, in dieses Land wieder zurückbringen.

Der Skeptizismus des Aenesidem-Schulze ist der Ausfluß eines empiristischen Realismus, er ist seiner ganzen Tendenz nach gegen jede Art eines philosophischen Idealismus gerichtet. Was er anerkennt sind zwei Punkte: 1. wir besitzen Denknotwendigkeiten, auf denen Logik und Mathematik sich gründen, und 2. wir nehmen „Erscheinungen“ wahr, deren gesetzmässiger Zusammenhang durch Anwenden des Denkens auf die Erfahrung wenigstens mit allgemeingültiger Wahrscheinlichkeit ermittelt werden kann. Die Lösung der spezifisch-philosophischen Probleme, des erkenntnistheoretischen und des metaphysischen (das ethische wird nicht zu den philosophischen und grundsätzlich unlösbaren gerechnet), kann nur in einem unendlichen Progressus erfolgen oder sie gilt ihm überhaupt für unmöglich. Der Wahrheitsbegriff, welcher diesen Skeptizismus ebenso wie den Realismus charakterisiert, ist der, dass eine Vorstellung mit dem in ihr Gedachten, mit einem etwas ausser derselben, worauf sie sich bezieht, übereinstimme. Zur Wahrheit und Realität unserer Erkenntnis gehört unentbehrlich ein Verhältnis derselben zu etwas von ihr Verschiedenem, ein Verhältnis der Vorstellungen, aus denen die Erkenntnis besteht, zu Dingen

---

1) Aenesidemus 393, 411—417; Kr. d. th. Ph. I, 659—728. Hauptmomente §§ 45—50.

ausser denselben. „Sind wir unvermögend, ein solches Verhältnis einzusehen und ausfindig zu machen, so dürfen wir auch nicht unseren Vorstellungen Realität und Wahrheit beilegen.“ [1]) Nun besteht nach dem kritischen Idealismus die Wahrheit in der vollkommenen Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Prinzipien und Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens. Das gilt für jeden Idealismus, gilt vor allem für die auf der Kantischen Philosophie sich aufbauenden idealistischen Richtungen, die ja das nach Kant zwar unerkennbare, aber doch als Ursache der Erscheinungswelt vorausgesetzte Ding an sich als einen letzten Rest von Dogmatismus gänzlich beseitigen und die Erscheinungswelt völlig und ohne Rest, sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, aus dem Subjekt ableiten. So muss der Skeptiker Schulze, für den das Wesen der Wahrheit nicht in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihren Gesetzen und Bedingungen, sondern in einem Verhältnisse und in einem Zusammenhange der Erkenntnis mit etwas ausser derselben besteht, welches ja auch in der heutigen Wissenschaft der weitaus vorherrschende Standpunkt ist, ein Gegner des kritischen Idealismus und der aus ihm hervorgegangenen idealistischen Systeme metaphysischer Form der Fichte, Schelling und Hegel sein, diese Systeme können seiner skeptischen Denkart keine andere Richtung geben, können dieselbe nicht beeinflussen. Der Einfluss musste von anderer Seite kommen.

Wenn Fichte einmal sagt: „Was für eine Philosophie jemand habe, das kommt darauf an, was für ein Mensch er ist“, so trifft dieser Satz für den Verfasser des „Aenesidemus“ zu. Schulze ist stets ein Wirklichkeitsmensch gewesen, seine Werke wollen zeigen, wie durch die gänzliche Abwendung des Geistes von der Wirklichkeit ausser uns und in uns die Spekulation alle Bedeutung verliert, da sie doch über diese Wirklichkeit und nicht über etwas, das nur in der Einbildung vorhanden ist, Licht verbreiten soll. Jener himmelstürmenden Spekulation der deutschen Idealisten mit ihren „übernatürlichen“ Erkenntnisquellen entgegenzutreten, die Philosophie mit realistischen Trieben zu erfüllen, das war die Aufgabe, die er sich setzte. Halten wir den realistischen Wahrheitsbegriff fest, so hat uns nun die skeptische Überlegung zu dem Resultate geführt, dass sich über den Zusammenhang unserer Vor-

1) Aenesidemus S. 227. Zu Schulzes Wahrheitsbegriff überhaupt vergl. Aenesidemus S. 225 230. Eine idealistisch bestimmte Polemik gegen denselben findet sich bei v. Leclair: „D. Realismus in d. m. Naturw.“ S. 77—83.

stellungen mit Dingen ausser denselben nichts auf eine notwendige und allgemeingültige Art ausmachen lässt. Wie aber, wenn nicht alles Wissen ein Vorstellen wäre, wenn uns nicht blos Vorstellungen gegeben sind, um etwas zu erkennen, wenn die Gegenstände selbst unmittelbar im Bewusstsein vorkommen? Das war die Frage, welche der Skeptiker Schulze sich vorlegte, welche er unter dem Einfluss der Jacobischen Glaubensphilosophie sich beantwortete, und diese Antwort führte ihn zu dem Standpunkte, den seine vom Jahre 1810 ab erschienenen Schriften vertreten, zum Standpunkte des von ihm so benannten „natürlichen Realismus".

Bereits im „Aenesidemus" hatte Schulze gegen Reinholds Satz vom Bewusstsein: im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen, erinnert, dass es Äusserungen des Bewusstseins gibt, in welchem nicht alle im Satze des Bewusstseins angegebenen Bestandteile desselben, nämlich die Vorstellung, das Objekt und das Subjekt, und die Beziehung jener auf diese, vorkommen. „Während des Anschauens findet nämlich keine Unterscheidung eines Objektes von einer Vorstellung statt, weil, solange als die Anschauung dauert, durchaus kein von ihr verschiedenes Objekt bemerkt wird." [1]) So ist ihm schon hier das Anschauen spezifisch verschieden von jeder anderen Art des Vorstellens. Doch pflichtet er noch jener Meinung bei, die seit Cartesius in der Philosophie Bürgerrecht erlangt hat, dass nämlich alles Erkennen aus Vorstellungen bestehe, und dass uns also in der Wahrnehmung nur eine Vorstellung, nicht aber auch ein davon verschiedenes Objekt gegeben sei. In diesem Punkte bringt zuerst die „Kritik der theoretischen Philosophie" eine Wendung durch ihre Unterscheidung der Erkenntnis in eine unmittelbare der Wahrnehmung oder des Anschauens und in eine mittelbare des Denkens. Bei der Wahrnehmung ist der erkannte Gegenstand dem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig, ohne Vermittelung einer Vorstellung, beim mittelbaren Erkennen findet die Erkenntnis des Objektes allererst vermittelst einer vom Objekt verschiedenen Vorstellung statt.

Wir erwähnten schon oben, dass Schulze bei seiner Theorie des natürlichen Realismus von der Glaubensphilosophie Jacobis beeinflusst sei.

---

1) Aenesidemus S. 85. Vergl. ferner S. 72, 73.

Jacobi, gleich Schulze einer der scharfsinnigsten Kritiker des transzendentalen Idealismus, knüpft in gewisser Hinsicht an Kants praktischen Vernunftglauben an, der ja den Primat über das Wissen der theoretischen Vernunft führt, aber seine Auffassung des Glaubens und der Vernunft ist der Kantischen völlig entgegengesetzt: Jacobis Glaube ist nicht eine in der Beschaffenheit unserer subjektiven Natur allein gegründete, lediglich praktische Gewissheit, sondern eine durch die Offenbarung des Wirklichen selbst unmittelbar in uns bewirkte theoretische Gewissheit des Daseins der Dinge an sich, seine Vernunft vernimmt unmittelbar das Übersinnliche als ein wirkliches Objekt.[1])

Die Ansicht, welche Schulze im Anschluss an Jacobi vertritt, ist die folgende: Der Grundirrtum der Philosophie seit Cartesius ist der, dass alles Erkennen blos ein Vorstellen und Denken sei, und dass keine Wahrnehmung stattfinde. Es gibt ein mittelbares und ein unmittelbares Wissen. Letzteres, welches direkt der Realität seines Gegenstandes gewiss ist, geht aller systematischen Philosophie vorher, liegt der wissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde. Es muss ein unmittelbares Wissen geben, denn jeder Erweis setzt schon Erwiesenes voraus. Die Überzeugung aus Gründen ist nur eine Gewissheit aus zweiter Hand, es gibt auch eine Gewissheit aus erster Hand, es gibt eine unmittelbare Gewissheit, die jede Begründung ausschliesst. Das ist die in der Wahrnehmung, der Anschauung und Empfindung gegebene unmittelbare Gewissheit. So ist das Bewusstsein der Realität primär, nicht sekundär, ist ursprünglich, nicht abgeleitet. Alle Vorstellungen sind nur Kopien der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge. In der Wahrnehmung ist die Sache selbst gegeben. Anschauungen und Vorstellungen sind qualitativ verschieden, nicht etwa ist die Anschauung eine lebhaftere Vorstellung. Die Anschauung bezieht sich auf ein wirkliches und gegenwärtiges Einzelwesen, die Bedingungen ihrer Entstehung hängen nicht von der Selbstmacht des Geistes ab. Vorstellen lässt sich aber das Abwesende, das Nichtwirkliche und das Allgemeine ebenso wie das Wirkliche und Bestimmte. Jede Vorstellung ist ein natürliches, in seiner Beschaffenheit und Bedeutung von der Einrichtung unseres Geistes bestimmtes Zeichen eines von ihr noch verschie-

---

1) Über Jacobis Lehre vergl. Fr. Harms: Abhandl. d. Königl. Akademie d. W. zu Berlin 1876, Philos. hist. Klasse, 1—17.

denen Gegenstandes. Das Erzeugen der Vorstellungen ist der Selbstmacht des Geistes, dem Wollen unterworfen. Wir unterscheiden einzelne oder besondere Vorstellungen, die sich auf ein in der Sinnenwelt nur einmal vorhandenes Ding beziehen, und allgemeine oder gemeinsame, die auch Begriffe heissen, und welche die mehreren Dingen gemeinsamen Bestimmungen angeben. Eine einzelne Vorstellung, deren Inhalt kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, nennt man Idee. Denken heisst, sich etwas durch Begriffe vorstellen. Die das Denken hervorbringende Kraft unseres Geistes, der Verstand oder die Vernunft ist an bestimmte Gesetze ihrer Tätigkeit gebunden.[1])

Auf der hier kurz gekennzeichneten Theorie des naturgemässen Realismus aufbauend, hat Aenesidem-Schulze in den verschiedenen Lehrbüchern, die er während seiner Göttinger Lehrtätigkeit verfasst hat, seine philosophischen Ansichten entwickelt. Die Philosophie muss ausgehen von der Kenntnis der äusseren und inneren Natur. In der „Metaphysik" endet sie bei einer theistischen Auffassung, in der „praktischen Philosophie" entwickelt sie, gestützt auf die Aussprüche des Gewissens, die Idee des Staates als einer gesellschaftlichen Verbindung der Menschen zu einem durch Sittlichkeit veredelten und erhöhten Wohlsein der Bürger, in der „psychischen Anthropologie" versucht sie ein vollendetes Bild vom Ganzen des geistigen Lebens aufzustellen. Logik und Ästhetik sind besondere Lehrstücke der Anthropologie.[2]) Einzelne Teile dieses seines Systems behandelte Schulze in besonderer Ausführung.

Die Logik hat die Aufgabe, diejenige Einheit, auf welche unser Verstand bei allem Denken seiner Natur nach gerichtet ist, und die in den Begriffen, Urteilen, Schlüssen und Systemen zwar dem Wesen nach immer dieselbe bleibt, aber darin von einem kleineren Umfange zu einem grösseren sich ausdehnt, deutlich zu machen und zu zeigen, wie diese Einheit mit den Gesetzen, unter denen alles denkende Bewusstsein steht, zusammenhänge und denselben entsprechend hervorgebracht werden könne. Weil nun diese Einheit, welche das Objekt der logischen Lehren ist, erst dann

---

1) S. über mittelbares und unmittelbares Erkennen Kritik d. th. Ph. I, 55—75, II, S. 251 ff., S. 1—73 bes. 54—73. Grundsätze d. allg. Logik, 4. Aufl. 1822, S. 1 f., S. 179 f. Psychische Anthropologie, 3. Aufl. 1826, S. 104 ff., 131 ff. Über d. menschl. Erkenntnis 1832, S. 13—31.

2) Enzyklopädie d. philos. Wissensch., 1. Aufl. 1814, 3. Aufl. 1824.

ihre Vollendung erhält, wenn sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen ausgebildet worden ist und dessen Glieder sämtlich umfasst, so macht die Angabe der Erfordernisse und Methoden der Wissenschaften das Hauptziel der Logik aus. „Ihrer wahren Natur nach ist die Logik nur eine ausführliche und wissenschaftliche Ausbildung desjenigen Lehrstückes der Psychologie, welches von den Gesetzen handelt, unter denen der Verstand in Ansehung der Einheit des Denkens steht.“ Sie will die Erzeugung dieser Einheit in ihrem grössten Umfange oder das Systematisieren der Erkenntnisse befördern. „Jene Gesetze sind nämlich Naturgesetze des menschlichen Verstandes, also mit zum Inhalte der Psychologie gehörig, werden aber ihrer ganzen Anwendbarkeit nach nicht sogleich durch das Bewusstsein derselben eingesehen. Die Logik geht daher darauf aus, durch Deutlichmachung ihres Inhalts und durch Folgerungen daraus die vollständige Anwendung derselben auf die verschiedenen Stoffe des Denkens zu bewirken.“ [1])

Die psychische Anthropologie oder empirische Psychologie muss als philosophische Vorbereitungswissenschaft angesehen werden. Sie ist Erfahrungswissenschaft und muss, wenn sie den übrigen Naturwissenschaften an Gewissheit der Ergebnisse und in der systematischen Darstellung gleichkommen will, die Regeln und Methoden der Naturforschung bei ihren Untersuchungen befolgen. Zwar können verschiedene Fragen über das Wesen der Seele und über die Beschaffenheit ihrer Verbindung mit dem Körper niemals befriedigend beantwortet werden. Aber eine richtige, d. i. der Erfahrung gemässe, und vollständige, daher allgemein geltende Erkenntnis der Kräfte und Anlagen des Menschen, der verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung und der auf das Fortschreiten von einer Stufe zur anderen wohltätig oder nachteilig einwirkenden Umstände ist erreichbar. [2])

In der praktischen oder Moralphilosophie sind zwei Fragen zu beantworten: Von welchem Umfange und von welcher Beschaffenheit ist das sittlich Gute, das der Mensch durch sein Handeln darstellen soll, und durch welche Mittel wird den Erkenntnissen von diesem Guten ein die Neigungen zum Bösen überwiegender Einfluss auf dessen Entschliessungen verschafft? Das oberste Sitten-

---

1) Grundsätze d. allg. Logik, 1. Aufl. 1802, 5. Aufl. 1830, S. 20.

2) Psychische Anthropologie, 1. Aufl. 1816, 3. Aufl. 1826. Enzyklopädie d. ph. Wiss., 3. Aufl. 1824, S. 218—235.

prinzip beruht auf der Vernunftmässigkeit des Handelns. Schulze drückt es so aus: „Suche in allen Lebenslagen dasjenige zur Wirklichkeit zu bringen, was darin nach den Einsichten der Vernunft der dem Menschen möglichen Vortrefflichkeit in der Äusserung seiner Kräfte angemessen ist.“ Der Wille ist nur eine exekutive Macht, keine gesetzgebende. Er hat keine Weisheit in sich selbst liegend, sondern vernimmt nur, was die Vernunft dafür anerkennt. Das sittliche Sein und Wirken in der menschlichen Natur kann nicht aus einer einzigen, von allen übrigen Fähigkeiten im Menschen isoliert wirkenden Kraft zustande gebracht werden, etwa durch den blossen sogenannten guten Willen oder durch die Beschaffenheiten der Triebfeder des Handelns, sondern hat vielmehr analog dem physischen Leben und Gesundsein eine gemeinsame und übereinstimmende Wirksamkeit aller den Menschen auszeichnenden Fähigkeiten zur unentbehrlichen Bedingung. Alle Ur- und Grundkräfte des menschlichen Geistes haben an der Äusserung der Tugend ihren Anteil.

In der Rechtsphilosophie tritt Schulze der von Thomasius und seiner Schule aufgestellten Naturrechtslehre entgegen. Es gibt keine von der Ethik spezifisch verschiedene, und von ihr den Prinzipien und Resultaten nach abweichende philosophische Rechtslehre, sondern diese hat nur nachzuweisen, welche besonderen Bestimmungen die sittlichen Gesetze für das Betragen der Menschen gegen einander durch ihre Anwendung auf das Leben und die mannigfaltigen Verhältnisse der Mitglieder einer bürgerlichen Gesellschaft zu einander und zu der ganzen Gesellschaft erhalten. Die Verordnungen der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung im Staate sind gegründet in der Idee des sittlich Guten; die Ideen der Achtung, des Wohlwollens und der Billigkeit gegen andere Menschen machen die Elemente des Begriffs vom Rechten und vom Recht aus.[1])

Ein Jahr vor seinem Tode hat Schulze noch einmal seine Grundüberzeugungen in dem Werke „Über die menschliche Erkenntnis“ dargestellt. Wieder wird die Vervollkommnung der unmittelbaren und mittelbaren, auf die Aussprüche des menschlichen

1) Von Schulzes Werken kommen hier inbetracht: Leitfaden der Entwicklung des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Göttingen 1813. Enzyklopädie d. philos. Wiss. 3. Aufl. 1824, S. 108—214. Philosophische Tugendlehre. Göttingen 1817. S. 179.

Bewusstseins gegründeten Erkenntnis gefordert und die Anthropotheologie als gesichert durch die intellektuelle und sittliche Kultur des Menschen verkündigt. In einem letzten Abschnitte blickt der greise Philosoph hoffnungsvoll auf die Aussichten einer höheren Ausbildung und weiteren Verbreitung der Kultur im menschlichen Geschlecht.

Zweiter Teil.

Schulze als Gegner Kants.

A. Die Kritik der theoretischen Philosophie Kants.

Rudolf Haym, einer der Wiedererwecker der Kantischen Philosophie in Deutschland, erhebt einmal gegen Herder den Vorwurf, dass ihm „die erste Bedingung einer erfolgreichen Kritik die Achtung vor dem Wert und Gehalt des fremden Werkes“ abgegangen sei. Dieser Vorwurf ist dem Verfasser der „Metakritik“ und der „Kalligone“ gegenüber sicherlich berechtigt, wie er auch die meisten Popularphilosophen trifft, die als Gegner des transzendentalen Idealismus aufgetreten sind. Die gereizten, nörgelnden Schriften dieser Gegner mit ihren persönlichen Ausfällen konnten keine würdig-ernste Kritik des Lebenswerkes des Königsberger Philosophen ausmachen.[1]) Ganz anders stellt sich uns die antikritische Polemik Aenesidem-Schulzes dar,[2]) die wir in diesem Kapitel darlegen wollen. Hier finden wir keine persönlichen Ausfälle, in allen Werken, in denen Kant und sein System erwähnt und besprochen wird, erhält auch die Anerkennung Ausdruck, die Schulze der Leistung Kants entgegenbringt, ungeachtet er die Prinzipien und Resultate derselben nicht anerkennt, offenbart sich

---

1) Mit einer gewissen Berechtigung kann der Haymsche Vorwurf auch der Beurteilung gemacht werden, die Kant in einem neueren Werke: Otto Willmanns „Geschichte des Idealismus“ findet.

2) Wir wollen hier anmerken, dass Kuno Fischer und J. E. Erdmann die Lehre Schulzes im Gegensatz zu Maimons kritischen Skeptizismus als „antikritischen Skeptizismus“ bezeichnen. Diese Bezeichnung besteht nur dann zu Recht, wenn Kants Philosophie allein als Kritizismus verstanden wird, indem Maimon auf dem Boden der Kantischen Lehre verharrt, während Schulze ihn untergräbt. Versteht man dagegen das kritisch nicht in diesem engeren Sinne, so gilt diese Benennung nicht, denn Schulze befürwortet die kritische Methode in weiterem Sinne genau so wie Maimon, und im strengen Sinne sogar mehr als dieser.

vor allem die Hochachtung, die ihn gegen den Verfasser der Vernunftkritik erfüllt.

Schulze ist ein ehrlicher, ein rein sachlicher Gegner. Er erfasst die Grundgedanken des fremden Werkes und erkennt die durch dieselben gestellten Aufgaben, und so bekämpft er mit immanenter Kritik das System seines Widerparts. Was die Vernunftkritik an neuen und originellen Gedanken enthält, bleibt ihm nicht verborgen und wird rückhaltlos von ihm anerkannt. Um unseren Schulze in der Sachlichkeit, die wir von seiner Kritik erwarten dürfen, zu kennzeichnen, um zu zeigen, wie ihm die Gegnerstellung den Blick nicht trübt für die Leistung des Widersachers, mögen einige Stellen aus seinen Schriften hier zuerst Platz finden, die diese positive Kritik enthalten. Hätte der grössere Schüler des Göttinger Philosophen des Skeptizismus, hätte Schopenhauer auch nur ein kleines Quantum von dieser so angenehm berührenden Eigenschaft des Lehrers mitbekommen, viele Partien in den Werken des Willensphilosophen würden uns dann nicht so abstossen.

Im „Aenesidemus“ bezeichnet Schulze Kants System als ein Kunstwerk des menschlichen Geistes, als Produkt eines noch niemals übertroffenen Scharfsinns, ein Meisterwerk, das trotz mancher Mängel seiner Prinzipien unsere Bewunderung verdient gleich den Schöpfungen eines Raphael und Mengs, an denen ja das betrachtende Auge auch immerhin einen Verstoss gegen die Regeln und Forderungen der Kunst entdecken könne, ohne dadurch von seiner Bewunderung abgehalten zu werden. Die Vernunftkritik ist ein mächtiger Schritt dem erhabenen Ziele der philosophierenden Vernunft entgegen, ein dem menschlichen Scharfsinn ehrenbringender Versuch, die Macht und Fähigkeiten des Erkenntnisvermögens ihrem Umfange und ihrer wahren Bestimmung nach recht genau auszumessen. Durch sie ist Aenesidem zur Revision und Vertiefung seines eigenen Standpunktes angeregt worden, seine Urteile sind von denen Kants berichtigt, auch wenn die Resultate der Kantischen Spekulationen von den eigenen abweichen.[1]) In der „Kritik der theoretischen Philosophie“ will er nur das Werk, nicht den Schöpfer bei Aufzeigung der Mängel desselben nennen, um auch so seine Achtung vor der „bewunderungswürdigen Geistestätigkeit“ des „ehrwürdigen Greises“ kundzugeben. Nur blinde Parteisucht kann

---

1) Vergl. Aenesidemus S. 31 ff., 399 f., 418.

es ungewiss finden, dass das Vernunftsystem die menschliche Einsicht erweitert und verdeutlicht habe, dass es auf bisher unbetretenen Wegen an die Erforschung der Erkenntnis herangetreten sei.[1]) Am meisten verdient aber die ausharrende Anstrengung der Denkkraft bei der Abfassung des Werkes bewundert und als für alle Zeiten gültiges Muster und Vorbild der Bearbeitung wissenschaftlicher Erkenntnisse hingestellt zu werden, verdient die Deutlichkeit und Bestimmtheit bei den subtilsten und trockensten Spekulationen, der Reichtum und die Fülle der Gedanken, die Kraft der Sprache hervorgehoben zu werden. Diese reife Frucht eines viele Jahre hindurch fortgesetzten Nachdenkens hat ein Ganzes von Spekulationen aufgestellt, vollendeter, als es bisher die spekulative Vernunft irgend eines Metaphysikers zustande gebracht hat. Schon die Kant eigentümlichen Ideen bezüglich Raum und Zeit müssen seinem Namen in der Geschichte der Philosophie Unsterblichkeit sichern,[2]) und wenn einst die Streitigkeiten über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis von Dingen, welche durch die Vernunftkritik rege gemacht worden sind, ihr Interesse gänzlich verloren haben, „so wird dieses Werk selbst doch noch solange gelesen und durchdacht werden, als es unter den Deutschen Männer gibt, die für die Produkte einer gründlichen und originellen Denkart einigen Sinn besitzen“.[3])

Die bisherigen Darlegungen dürften beweisen, dass nur rein sachliche Motive den neuen Aenesidemus zur Aufzeigung der falschen Voraussetzungen, der irrtümlich gefolgerten Resultate, der Widersprüche und Inkonsequenzen im System des Königsberger Philosophen getrieben haben. Kants Worte: „Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann

---

1) Schulze will eigens das Neue der Vernunftkritik in der Erklärung der Erkenntnis anerkannt wissen und nimmt gegen diejenigen Stellung, die in ihr nur Leibnizische oder Lockesche Lehren oder eine eklektische Zusammenfügung beider erblickten, wie das bekanntlich von den meisten Zeitgenossen Kants, den Führern der damaligen Aufklärungs- und Popularphilosophie, geschah. Ihm ist sie „ein mächtiger Schritt“ dem Ziele der philosophierenden Vernunft entgegen, während bekanntlich die Akademie der Wissenschaften zu Berlin noch 1791 eine Preisschrift krönte, deren Resultat dies war, dass die Metaphysik seit Wolf keinen Fortschritt gemacht habe.

2) Dasselbe Urteil findet sich bei Schopenhauer: Kritik der Kantischen Philosophie (Anhang zum Hauptwerk), S. 558 (Reclam), der im Gegensatz zu seinem Lehrer diesen Teil der Vernunftkritik als unwiderleglich anerkennt.

3) Kritik d. th. Ph. II, S. 132—141.

der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen; da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens nichts so heilig, dass sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte",[1]) hat er der Prüfung im „Aenesidemus" vorangeschickt, sie bestimmen seine Kritik der „Vernunftkritik".

a) Die skeptische Kritik des „Aenesidemus".

Kant war vom Humeschen Skeptizismus ausgegangen, David Hume hatte ihm „zuerst den dogmatischen Schlummer" unterbrochen. Für Hume war die Metaphysik, die übersinnliche Ontologie, eine absolut unmögliche Wissenschaft, es führte kein Weg hinüber in jenes Reich des noumenalen, absolut beharrlichen Seins. Kant, dessen ganzes Herz an diesem heiligen Geheimnis der Metaphysik, an diesem Lande der Freiheit, in dem nach seiner Ansicht die Triebfedern aller moralischen Handlungen enthalten waren, mit festen Banden hing, konnte sich bei diesem Skeptizismus nicht beruhigen. Er wollte ihn überwinden, und dieses Vorhaben trieb ihn zur Aufstellung seines transzendentalen Idealismus, zu seiner Lehre von den synthetischen Urteilen a priori.

Ist nun die Hauptstütze der dem Kantischen System eigentümlichen Lehren in der Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile aus dem Gemüte und in der Bestimmung ihrer Beziehung auf die Erkenntnis empirischer Gegenstände enthalten, so gilt es zu untersuchen, ob diese Ableitung und Bestimmung über alle Zweifel erhaben und auf ausgemacht gewisse Prinzipien gegründet ist. Müssen die notwendigen synthetischen Urteile aus dem Gemüte als dem inneren Quell der Vorstellungen herrühren, und können sie nur die Form der Erfahrungserkenntnis ausmachen? Ist die Kantische Beweisführung, welche die ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Gemütes für den Realgrund oder die Quelle der notwendigen synthetischen Urteile in unserer Erkenntnis ausgibt, unbedingt zwingend, selbst wenn man das wirkliche Vorhandensein solcher Urteile zugesteht? Die Frage muss von einer eindringenden Untersuchung verneint werden. Denn Kant bringt seine Antwort auf das allgemeine Problem: „Wie synthetische Sätze a priori in

1) Aenesidemus S. 48.

uns möglich sind?" nur dadurch zustande, dass er den Grundsatz der Kausalität auf gewisse Urteile bereits anwendet; diese Urteile wieder unter den noch problematischen Begriff der Wirkung von etwas subsumiert und dieser Subsumption gemäss das Gemüt für die wirkende Ursache derselben ausgibt. Mit welchem Rechte kann die Vernunftkritik gleich bei Beginn ihrer Untersuchungen eine Begebenheit, nämlich das Dasein notwendiger synthetischer Urteile in uns, für die Wirkung von einer davon verschiedenen Ursache halten? Weiter schliesst sie daraus, dass wir uns nur das Vermögen der Vorstellungen als den Grund der apriorischen synthetischen Urteile denken können, das Gemüt müsse auch der Grund derselben wirklich sein. So sucht Kant den Skeptizismus bloss dadurch zu widerlegen, dass er drei Sätze, gegen deren Zulässigkeit Hume alle seine skeptischen Zweifel gerichtet hatte, bereits als ausgemacht voraussetzt, nämlich:

1. Von allem, was in unserer Erkenntnis da ist, ist auch ein Realgrund und eine davon realiter verschiedene Ursache wirklich und objektiv vorhanden.
2. Der Satz des zureichenden Grundes gilt nicht nur von Vorstellungen, sondern auch von Sachen an sich und deren objektiven Zusammenhang.
3. Wir sind berechtigt, von der Beschaffenheit eines Etwas in unseren Vorstellungen auf die objektive Beschaffenheit derselben ausser uns zu schliessen.[1])

Mit solchen Voraussetzungen ist aber gegen den Skeptizismus nichts ausgerichtet. Hume kann überhaupt nur dadurch widerlegt werden, dass man entweder das Gegenteil seiner Behauptungen über die Begriffe und Grundsätze der Kausalverbindung aus unbestreitbar gewissen Sätzen dartut, oder dass man Widersprüche und Ungereimtheiten in dessen Behauptungen über die Ungewissheit des Gebrauchs unserer Vorstellungen vom Kausalverhältnis aufzeigt. Doch sehen wir einmal davon ab, dass Kant weder das eine noch das andere getan hat, und nehmen an, der Verstand sei ohne weiteres befugt, bei der Erkenntnis nach Entstehungs- und Bestimmungsgründen zu fragen, so stellt sich der Schluss der Vernunftkritik, der das Gemüt als die Ursache der notwendigen

---

1) Aenesidemus S. 132f.

synthetischen Urteile dartun will, als nicht richtig heraus. Denn dieser Schluss ist doch folgender:

Was sich nur auf eine einzige Art von uns als möglich vorstellen lässt, das kann auch nur auf diese einzige Art möglich sein.

Die notwendigen synthetischen Urteile lassen sich nur allein dadurch als möglich vorstellen, dass wir sie als aus dem Gemüte und aus dessen a priori bestimmten Einrichtung herrührend ansehen.

Also können auch die notwendigen synthetischen Urteile nur aus dem Gemüte und seinen apriorischen Verknüpfungselementen wirklich entsprungen sein.[1])

Hier wird von der Beschaffenheit der Gedanken und Vorstellungen in uns auf die objektive und reale Beschaffenheit des ausser unseren Vorstellungen Vorhandenen geschlossen. Gerade diesen Schluss hat aber Hume verworfen, weil wir kein Prinzip kennen, nach welchem bestimmt werden könnte, wie weit unsere Vorstellungen und deren Merkmale mit dem Objektiven und dessen Merkmalen übereinstimmen, und inwiefern dasjenige, was in unseren Gedanken da ist, sich auf etwas ausser denselben beziehe. Der Schluss setzt voraus, dass gedacht werden müssen soviel ist als sein, dass aus der subjektiven Notwendigkeit des Denkens unmittelbar die objektive Notwendigkeit des Seins hervorgeht. Es ist die ontologische Schlussart, das Fundament, auf das sich die gesamte dogmatische Metaphysik gründet. Die Folgerung verliert aber besonders deswegen auch jede Kraft und Gewissheit, weil Kant selbst sie an einer anderen Stelle seines Systems, in der transzendentalen Dialektik, widerlegt, deren Hauptaufgabe darin besteht zu zeigen, dass von den Bestimmungen unserer Vorstellungen und unseres Denkens nie auf die Bestimmungen des ausser den Vorstellungen Vorhandenen geschlossen werden könne So richtet sich die Ableitung der synthetischen Urteile a priori aus einem transzendentalen Vermögen, dem Gemüte, gegen ihren Urheber selbst.

Dazu kommt, dass sich von der Notwendigkeit, die gewissen synthetischen Urteilen anklebt, sehr wohl noch ein anderer Grund denken lässt, als der von Kant behauptete. Es lässt sich nämlich denken, dass alle unsere Erkenntnis sowohl dem Stoffe als der

---

1) Aenesidemus S. 140.

Form nach aus der Wirksamkeit realiter vorhandener Gegenstände auf unser Gemüt herrühre, und dass auch die Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse nur durch die besondere Art und Weise, wie die Aussendinge unser Inneres affizieren, erzeugt werde. Dieses erscheint um so richtiger, wenn wir bedenken, dass das Bewusstsein der Notwendigkeit nicht blos unsere Vernunfteinsichten begleitet, sondern auch unsere Empfindungen, die nicht a priori gegeben sind. Während eine Empfindung in uns gegenwärtig ist, müssen wir sie als vorhanden anerkennen. Wir können es uns zwar denken, dass sie nicht dagewesen wäre, oder dass während ihres Daseins eine andere Empfindung ihre Stelle eingenommen hätte, allein wir können diese andere nicht wirklich haben, sondern wir sind uns vielmehr ihres gegenwärtigen Daseins als eines Notwendigen bewusst. Es muss zugegeben werden, dass die Notwendigkeit, welche mit den auch nach der kritischen Lehre von Dingen ausser uns stammenden Empfindungen der äusseren Sinne verbunden ist, nicht die nämliche ist, wie sie bei den synthetischen Urteilen a priori vorkommt. Allein wenn es überhaupt genommen nicht unmöglich ist, dass empirische Gegenstände unser Gemüt affizieren derartig, dass das Gefühl der Notwendigkeit eine gewisse Zeit in uns rege gemacht wird, so ist es auch wohl möglich, dass sie Erkenntnisse in uns hervorbringen, deren Verbindung jederzeit von dem Bewusstsein der Notwendigkeit begleitet wird. Jedenfalls kann nicht, wie das von Kant geschieht, die Notwendigkeit bei einer Erkenntnis für ein sicheres und unfehlbares Kennzeichen ihres apriorischen Ursprungs angesehen werden.[1])

Es ist auch nicht wahr, dass die allgemeinen und notwendigen Urteile gedacht werden müssen als erzeugt durch die reine Vernunft, denn sie können auch gedacht werden als bewirkt durch die Dinge an sich. Diese sind uns ja völlig unbekannt, wie die Vernunftkritik behauptet. Also können wir durchaus nicht wissen, welche Bestimmungen im Gemüte durch ihren Einfluss hervorgebracht werden können, und welche nicht. Undenkbar ist die Entstehung der Erkenntnis auf diesem Wege doch keinesfalls.

Und was ist nach Kant die Ursache unserer Erkenntnis? Die reine Vernunft, das Gemüt an sich. Ist das letztere nicht auch ein Ding an sich, nicht auch uns unbekannt. So wird mit der Ableitung der Erkenntnis hinsichtlich des Notwendigen und

---

1) **Aenesidemus S. 143 ff.**

Allgemeinen in ihr aus dem Gemüt an sich nur eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der anderen gesetzt.[2])

Die Ableitung der synthetischen Urteile a priori aus dem Gemüte hat sich als auf einem unzulässigen Schlusse begründet und mit Widersprüchen behaftet herausgestellt. Wie verhält es sich nun mit der Bestimmung, welche die Vernunftkritik diesen Urteilen gibt? Die Vorstellungen und Urteile a priori sollen nach ihr nur die Formen der Erfahrungskenntnisse ausmachen. Die Argumentation bei dieser Wertbestimmung der apriorischen Erkenntnisse ist folgende:

1. Es lässt sich nur auf eine einzige Art als möglich denken und vorstellen, dass Anschauungen und Begriffe, die der Wirklichkeit eines Gegenstandes vorhergehen, sich auf denselben beziehen, wenn diese nämlich die Formen der Erkenntnis eines wirklichen Gegenstandes enthalten. Also enthalten und sind auch die Begriffe und Anschauungen a priori in uns wirklich nichts anderes, als die Formen der Erfahrungskenntnis.

2. Die dogmatische Philosophie ist bisher unfähig gewesen, ihre Ansprüche auf die Kenntnis der Dinge an sich zu erweisen, also ist auch das menschliche Erkenntnisvermögen der Natur nach unfähig, zu einer derartigen Erkenntnis des Dinges an sich zu gelangen.[2])

Beim ersten dieser Beweise zeigt sich wieder die ontologische Schlussart, das objektive Sein wird aus dem subjektiven Denken gefolgert. Dagegen gilt das schon oben Gesagte. Weiterhin ist gegen diesen Beweis zu erwähnen, dass es keinen Widerspruch enthält, wenn wir uns die Beziehung der apriorischen Anschauungen und Begriffe auf Gegenstände anders denken. Diese Begriffe könnten sich nämlich durch eine präformierte Harmonie der Wirkungen unseres Erkenntnisvermögens mit den objektiven Beschaffenheiten der Sachen ausser uns auf diese Beschaffenheiten beziehen. Dieser Harmonie gemäss würden die apriorischen Begriffe im Gemüt die Beschaffenheiten des Dinges an sich repräsentieren. Eine Hypothese, die nichts Absurdes enthält, da wir kein Prädikat der Natur an sich kennen, das so etwas zu denken verhinderte.[3])

---

1) Aenesidemus S. 145 f.
2) Aenesidemus S. 150.
3) Aenesidemus S. 150 ff.

Der zweite Beweis Kants, dass das Erkenntnisvermögen die Dinge an sich zu erkennen unfähig sei, ist ebensowenig schlagend. Er beweist nur, dass über die natürliche Macht und Ohnmacht des menschlichen Erkenntnisvermögens noch nichts Gewisses ausgemacht ist, wird aber nie einen selbstdenkenden Kopf abhalten, nach einer Erkenntnis der Dinge an sich zu streben.[1])

Haben die bisherigen Einwendungen des „Aenesidemus" schon gezeigt, dass Kants Einteilung und Ausmessung der menschlichen Erkenntnis, wenngleich sie als ein wichtiges „Produkt des Scharfsinns und des philosophischen Geistes" anzusehen ist, begründeten Bedenken unterliegt, so müssen diese Bedenken zu einem starken Misstrauen anwachsen, wenn Schulze nunmehr durch das Mittel der notwendigen synthetischen Urteile selbst das System der Kr. d. r. V. sich mit sich selber entzweien lässt. Der neue Aenesidem stellt die Behauptung auf: Kants Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile aus dem Gemüt streitet mit dessen eigenen Grundsätzen über die Anwendbarkeit der Kategorien.

„Gemüt" ist ein Lieblingsausdruck bei Kant, über dessen Gebrauch er sich aber in der Kr. d. r. V. nicht weiter äussert. Was soll nun unter dem Gemüt als der Quelle des Notwendigen in unserer Erkenntnis verstanden werden? Es kann sein ein Ding an sich, oder ein Noumenon, oder eine transzendentale Idee. Freunde des Kantischen Systems haben das erstere für den Grund der notwendigen synthetischen Urteile angenommen; danach soll dem Gemüt als einem Ding an sich realiter und objektiv das Prädikat der Verursachung gewisser Teile in unserer Erkenntnis zukommen. Allein nach den wichtigsten Prinzipien und Resultaten der kritischen Philosophie dürfen die Kategorien Ursache und Wirklichkeit, wenn ihre Anwendung einen Sinn haben soll, nur auf empirische Anschauungen angewandt werden. Doch ist das vorgebliche Subjekt unserer Vorstellungen, wie die Vernunftkritik selbst einräumt, keine Anschauung, es kommt ihm also weder erkennbare und reale Wirklichkeit, noch eine erkennbare und reale Kausalität zu.[2])

Wollten wir das Gemüt als ein Noumenon, als einen blos intelligibeln Gegenstand, der nur durch den Verstand gedacht werden kann, ansehen, so würde Kant auf ein leeres Gedankending,

---

1) Aenesidemus S. 153.

2) Aenesidemus S. 153—158.

auf einen nur gedachten Gegenstand die Kategorie Ursache anwenden. Das verstösst aber gegen den Gebrauch der Kategorien, die nur die durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände bestimmen dürfen.[1])

So bleibt noch die dritte Möglichkeit offen, dass nämlich die Vernunftkritik das Gemüt als eine tranzendentale Idee auffasst. Einige Stellen der Kritik und der § 46 der Prolegomenen berechtigen auch zu dem Schluss, dass Kant für seinen Teil unter dem Subjekt der Vorstellungen als der Quelle des Notwendigen in unserer Erkenntnis eine transzendentale Idee verstanden wissen will. Danach darf dem vorstellenden Subjekt, wenn wir uns die Lehre Kants über die transzendentalen oder Vernunft-Ideen vergegenwärtigen, nur als einer Idee das denkbare Prädikat des Grundes vom Notwendigen und Formellen in unserer Erkenntnis beigelegt werden.[2]) Wir können somit von der Möglichkeit und dem Ursprung notwendiger synthetischer Sätze mit Recht behaupten:

1. Die Kr. d. r. V. hat uns dadurch eine über alle Erfahrung hinausgehende Erkenntnis verschafft, weil wir nie erfahren, wie Vorstellungen in uns entstehen, sondern immer nur, dass sie entstanden sind. Die Art ihres Ursprungs lässt sich nur denken. Die „denkbare" Kausalität der synthetischen Urteile a priori als Prädikat des Gemütes widerspricht der Behauptung der Kritik, dass alle Kategorien es nur mit der Erfahrung zu tun haben. Es liegt ein Missbrauch vor von der Idee des Subjektes unserer Vorstellungen im Sinne des transzendentalen Scheines.

2. Es liegt aber auch ein Missbrauch von der Idee des Subjektes nach der empirischen Seite vor. Denn um die notwendigen synthetischen Urteile begreiflich zu machen, deren Dasein eine Erfahrungstatsache ist, nimmt Kant eine transzendentale Idee zu Hilfe, die uns nach seiner eigenen Ansicht in Ansehung der Erfahrung gar nichts nützt.

3. Dieser doppelte Missbrauch erklärt sich aus einer regellosen Anwendung des Verstandes. Derselbe schwingt sich von den in der Erfahrung gegebenen synthetischen Urteilen unmittelbar zum absoluten Subjekt der Veränderungen des inneren Sinnes empor; steigt aber auch von diesem absoluten Subjekt sogleich

---

1) Ebendaselbst S. 159 f.

2) Ebendaselbst S. 161—167.

wieder zur Bestimmung der Möglichkeit und der Ursachen desjenigen herab, was zur Erfahrung gehört.

4. Die Kategorien des Verstandes werden deswegen auf das Objekt einer Idee der Vernunft angewendet, weil sich allein auf diese Art die Möglichkeit der zur Erfahrung gehörigen Tatsache der synthetischen Urteile soll denken lassen. Jener fehlerhaften Anwendung liegt also noch die fehlerhafte ontologische Schlussart zugrunde, die wiederum nach der eigenen Lehre der Vernunftkritik eine Täuschung ist. Mit einem Worte, alles, was Kant gegen die Wahrheiten der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie eingewendet hat, das lässt sich ebenso gegen seine Ableitung des Notwendigen in unserer Erkenntnis aus dem Gemüte einwenden.[1])

Kehren wir nach dieser Untersuchung des Fundamentes, auf dem die Vernunftkritik ihr neues System erbaut hat, zu der Frage zurück, die der „Aenesidemus" beantworten wollte: ist Humes' Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich überwunden? endgültig widerlegt? Das erste, was dieser wohl selbst gegen die Ableitung des Notwendigen in unserer Erkenntnis aus dem Gemüte eingewendet hätte, würde zum mindesten dies sein, dass diese Ableitung sich in die Analytik verirrt hat, allen ihren Eigenschaften nach aber in die Dialektik gehört, insbesondere in den Abschnitt vom Paralogismus. Zur Ableitung und Bestimmung des Kausalitätsprinzips, wie sie von Kant gegeben worden ist, muss man zweitens dies bemerken: will man dasselbe für ein nur subjektives, auf den Zusammenhang unserer Vorstellungen und Wahrnehmungen allein passendes Prinzip halten, das nichts ausser unseren Vorstellungen Vorhandenes bedeutet, so bleiben auch Humes Zweifel bestehen, so ist jede Untersuchnng über einen wirklichen Grund der Bestandteile unserer Erkenntnis sinnlos, und wird alle Philosophie über den wahren Ursprung jener gründlich zerstört.[2]) Die tiefste Wunde, welche der neueren Philosophie beigebracht worden ist, die Wunde, die ihr Hume durch seine Angriffe auf den Gebrauch der Begriffe und Gesetze der Kausalität geschlagen hat, ist durch Kant nicht geheilt worden, das ist das Resultat der Untersuchungen des „Aenesidemus".

1) Aenesidemus S. 167—173.

2) Aenesidemus S. 173—180.

Noch eine wichtige, durch die Kr. d. r. V. aufgegebene Frage untersucht Schulze in seinem „Aenesidemus“, die Frage, ob das Ding an sich vorstellbar sei oder nicht.[1])

Das gemeinschaftliche Resultat der drei Teile der Kr. d. r. V. ist die Behauptung, dass unsere Vorstellungen von den objektiven Gegenständen mit denselben gar nicht übereinstimmen und das Ding an sich für uns = x sei. Denn wenn Raum und Zeit nur Formen der Tätigkeit des äusseren und inneren Sinnes sind, wie die transzendentale Ästhetik zeigt, so sind die Dinge, welche wir dadurch anschauen, durchaus nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. Ebenso erweist sich aus den Untersuchungen der transzendentalen Analytik der Verstand als unfähig, die Kenntnis des Dinges an sich zu vermitteln, da er ja mit seinen Kategorien nur auf Gegenstände der empirischen Anschauung angewendet werden darf. Nach der transzendentalen Dialektik kann uns die Vernunft, das Vermögen des Schliessens, ebensowenig die gesuchte Erkenntnis geben, denn ihre Prinzipien haben nur regulative, keine konstitutive Bedeutung.[2])

Trotzdem aber die Vernunftkritik behauptet, dass uns eine Erkenntnis der Dinge an sich unmöglich sei, ist für sie anderseits der Inbegriff der menschlichen Vorstellungen keineswegs ein leerer Schein, der sich auf gar nichts ausser denselben realiter bezöge. Vielmehr beginnt nach ebenderselben Kritik alle Erkenntnis mit der Erfahrung; es sind Gegenstände ausser uns wirklich da, welche unsere Sinne affizieren, Vorstellungen von selbst hervorbringen, Sinnlichkeit und Verstand zu ihrer ordnenden Tätigkeit mittelst der ihnen eigenen apriorischen Formen veranlassen, um den Stoff der sinnlichen Eindrücke zu bearbeiten. Die Materie der Vorstellung muss von realiter vorhandenen Objekten ausser uns geliefert werden, das Erkenntnisvermögen gibt dem von aussen empfangenen Stoffe die Form. Durch diese Behauptung sollen nun sowohl der Skeptizismus wie der Idealismus widerlegt sein, sofern der erstere behauptet, dass darüber, unter welchen Bedingungen die nach den logischen Regeln verknüpften Vorstellungen Erkenntnisse von Dingen ausser uns sein können, noch nichts nach unleugbaren Prinzipien erwiesen sei, der zweite nur Vorstellungen, nicht auch noch Gegenstände ausser denselben anerkennt.

---

1) Ebendaselbst S. 222—275, 294—299, 375—382.

2) Aenesidemus S. 257 ff.

Prüfen wir kritischen Auges die Behauptungen der Vernunftkritik, so ergibt sich uns sogleich, dass das Kantische Dogma von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich so weit von der angeblich apodiktisch bewiesenen Gewissheit entfernt ist, dass die blosse Frage, ob ein Ding an sich erkennbar sei oder nicht, nur einen Sinn hat, wenn das Dasein von Dingen an sich ausser unseren Vorstellungen bereits sicher erwiesen ist. Kant hat dies allerdings nicht geleugnet, aber noch viel weniger hat er es bewiesen. Den Satz: Alle Erkenntnis hebt mit der Einwirkung objektiv vorhandener Gegenstände auf unsere Sinne an, und diese Gegenstände geben den ersten Anlass, dass sich unser Gemüt äussert, stellt er ohne jeden Beweis an die Spitze seines Systems. So widerlegt er also den Idealismus und Skeptizismus durch einen Satz, dessen Wahrheit gerade von beiden geleugnet wird. Vor allem der skeptischen Denkart gegenüber hätte ein Beweis erbracht werden müssen, dass den Gegenständen ausser unseren Vorstellungen, wenn auch ihr Dasein glaubhaft scheint, das Prädikat der Verursachung zukomme.[1])

So baut denn die Vernunftkritik wie alle anderen dogmatischen Systeme ihre Lehre auf unbewiesene Sätze auf. Aber noch mehr, ihre Prämissen stehen mit den Resultaten, zu denen sie gelangt, in Widerspruch, die eigenen Resultate heben die Wahrheit jenes bittweise angenommenen Satzes gänzlich auf. Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hat als wichtigstes Resultat dies ergeben, dass die Kategorien Ursache und Wirklichkeit nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, das in der Zeit wahrgenommen wird, angewendet werden dürfen. Das Ding an sich, das nach der Vernunftkritik die Materie der Anschauung liefert, ist aber nicht selbst wiederum eine Anschauung, sondern etwas davon realiter Verschiedenes; trotzdem wendet Kant jene zwei Kategorien auf dasselbe an. Wenn also die transzendentale Deduktion der Kategorien richtig ist, so ist ebenso gewiss einer der ersten Sätze der „Kr. d. r. V.“; dass nämlich alle Erkenntnis mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüt anfange, unrichtig.[2]) Wollte Kant konsequent sein, so hätte er diesen Grundsatz verwerfen müssen, hätte das Gemüt als den **alleinigen** Grund unserer Erkenntnis setzen müssen.

1) Aenesidemus S. 259—263.

2) Aenesidemus S. 263 f.

Dadurch wäre der Kontrast zwischen den Prämissen und Resultaten der Vernunftkritik aufgehoben worden. Doch Kant selbst hat sich unter den „affizierenden Gegenständen" wirkliche Dinge an sich vorgestellt und hat eben damit einen fundamentalen Widerspruch begangen.

Machen wir uns zum Schlusse an einem Beispiel klar, wieviel an einem Gegenstande nach Abzug des Formellen an der Erkenntnis desselben den Lehren der Vernunftkritik gemäss noch übrig bleibt als Materie, und sehen einmal zu, ob wir in dem transzendentalen Idealismus mehr haben als blosse Vorstellungen wie beim Idealismus Berkeleys. Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist z. B. ein Baum

1. etwas, das ausser uns und im Raume existiert. Nach der Kr. d. r. V. ist der Raum nur die subjektive Bedingung der Wahrnehmung von Gegenständen ausser uns.

2. etwas für sich Bestehendes. Die Kr. d. r. V. hält die Dinge an sich für unerkennbar.

3. ein Mannigfaltiges, dessen Teile ausser einander vorhanden sind, ein zur Einheit verbundenes Mannigfaltiges, etwas Positives mit mancherlei Kräften, etwas Zufälliges, etwas Existierendes und zuletzt etwas, das sich zu unseren Vorstellungen als Ursache verhält. Nach der Kr. d. r. V. wären hier aber nur die einzelnen Verstandesbegriffe in Anwendung gekommen, nämlich: Der Vielheit, Einheit, Realität, Zufälligkeit, des Daseins und der Kausalität.[1])

Alle die angegebenen Merkmale gehören also nach der kritischen Philosophie zum Formellen der Erkenntnis, und nach Abzug desselben bleibt als Materie der Erkenntnis des Baumes eigentlich nichts mehr übrig. Passender würde daher die kritische Philosophie als Formalismus zu bezeichnen sein, der Name einer Kritik der gesamten Zweige des menschlichen Erkenntnisvermögens kann ihr „nur wegen der dabei zugrunde liegenden Absicht, nicht aber wegen der Ausführung dieser Absicht beigelegt werden".

b) Die Kantkritik in der „Kritik der theoretischen Philosophie".[2])

Die skeptische Kritik des „Aenesidemus" war, soweit sie den Schöpfer des transzendentalen Ieealismus traf, nur gegen dessen

1) Aenesidemus S. 386 ff., ausserdem S. 175, 224, 260, 309, 380.

2) Die Darlegung des Kantischen Systems bringt der I. Band S. 172—582, die Kritik desselben der II. Band S. 126—722.

Hauptsatz, durch den er den Skeptizismus Humes endgültig überwunden zu haben meinte, gerichtet gewesen. Dieses Fundament der kritischen Philosophie: die synthetischen Urteile a priori in ihrer Ableitung aus dem Gemüte und ihrer Wertbestimmung als Formen der Erkenntnis hatte der scharfsinnigen Kritik des Skeptikers nicht standhalten können. Die Kantische Schlussart erwies sich als die allen dogmatischen Systemen eigentümliche ontologische von subjektiven Gedachtwerdenmüssen auf das objektive Sein, eine Schlussart, deren Unzulässigkeit in der transzendentalen Dialektik der Vernunftkritik eigens gezeigt worden war. Weiterhin wurde dargelegt, dass sich zudem beidemale, sowohl bei der Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile als auch bei ihrer Wertbestimmung noch ein anderes denken lasse, als von der Vernunftkritik angenommen wird. Mit unwiderlegbarer Kritik wurde zuletzt der fundamentale Widerspruch der Transzendentalphilosophie in der Annahme affizierender Gegenstände ans Licht gestellt.

Hatte Schulze im „Aenesidemus“ seine Einwände nur gegen die Hauptstütze der Vernunftkritik gerichtet, so stellte er nun in der „Kritik der theoretischen Philosophie“ eine Untersuchung des ganzen Gebäudes an, das der Königsberger Philosoph geschaffen hatte. Er nahm die einzelnen Teile des Vernunftsystems unter die kritische Lupe und prüfte, was in ihnen haltbar sei.

Wir wollen uns hier auf die Darlegung der Schulzeschen Kritik der „tranzendentalen Ästhetik“ in der Hauptsache beschränken, einmal weil bezüglich der Kritik der anderen Teile die fruchtbarsten Einwände sich bereits im „Aenesidemus“ finden, und dann, weil in der neukantischen Strömung, die seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eingesetzt hat, die „Transzendentale Ästhetik“ als das wichtigste und umstrittenste Lehrstück des Kantischen Systems erscheint, und deshalb gerade hier die Einwände des neuen Aenesidem von aktuellem Interesse sind. Zunächst muss jedoch jenes Vorzugs hier Erwähnung getan werden, den wir schon im ersten Kapitel unserer Abhandlung berührten: wir meinen jenes zuerst von Windelband betonte historische Verständnis, von dem die Schulzesche Kritik getragen wird.

Kuno Fischer sagt einmal: „Kant erklären heisst, ihn geschichtlich ableiten.“ Sehen wir uns diese geschichtliche Ableitung an, wie sie Schulze in der Einleitung seiner Kantkritik gibt. Man gewinnt die richtigste und bestimmteste Einsicht vom Zwecke und

eigentümlichen Inhalte der Kritik der reinen Vernunft, wenn man dabei vom Leibnizischen Rationalismus ausgeht und das in jener dargestellte System als eine Vollendung derjenigen Lehren ansieht, welche Leibniz über die im menschlichen Gemüte a priori enthaltenen Begriffe und Erkenntnisse von Dingen aufgestellt hat. Leibniz liess es nämlich dabei bewenden, dass er die notwendigen und allgemein gültigen Urteile aus einer ursprünglichen oder angeborenen Einrichtung der menschlichen Seele ableitete, ohne über die Zahl und Mannigfaltigkeit jener Urteile und der dazu gehörigen Begriffe weiter nachzuforschen. Der Verfasser der Vernunftkritik fand diese Ableitung richtig. Er suchte nun den ganzen Vorrat der apriorischen Begriffe nach sicheren Prinzipien ausfindig zu machen, und über Zahl und Unterschied derselben eine solche Einsicht zu verschaffen, dass man überzeugt sei, dieselben sämtlich entdeckt zu haben. Weiterhin bemühte er sich, dem Problem der Beziehungen der apriorischen Vorstellungen auf Objekte oder der Tauglichkeit derselben zu einer Erkenntnis von Dingen dadurch eine befriedigende Auflösung zu geben, dass er jene Vorstellungen als die Formen und notwendigen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis statuierte, welche Problemlösung Leibniz nicht geglückt war. Nach Kant ist nämlich unser erkennendes Subjekt kein blos passiver Zuschauer der Dinge in der Welt, sondern es erzeugt durch eine besondere, an allgemeingültige Gesetze gebundene Selbsttätigkeit allererst seine Erkenntnisse von wirklichen Dingen, indem es die Materie zu diesen Erkenntnissen, welche der Sinnlichkeit durch Affektion gegeben sein muss, bearbeitet, dem dargebotenen Stoffe aus sich die Form erteilt und so wirkliche Erkenntnis schafft. Bei dieser Bearbeitung ist es an die unveränderliche Einrichtung der verschiedenen Zweige des Erkenntnisvermögens gebunden, aus welcher Einrichtung eben die a priori vorhandenen Begriffe und Grundsätze stammen, und so ist die menschliche Erkenntnis von Dingen ihrer Beschaffenheit nach zugleich von der besonderen Natur des erkennenden Subjekts in uns abhängig.

Die a priori im Gemüte vorhandenen Begriffe gelten nach dieser Bestimmung nur innerhalb der Erfahrung. Dadurch offenbart nun Kant den gänzlichen Irrtum Leibnizens, wenn er vermittelst dieser Begriffe die menschliche Einsicht über die Erfahrung hinaus erweitern, oder nach denselben das, was die Dinge ausser der Erfahrung sein sollen, bestimmen wollte. Kant schliesst sich also bezüglich der Grenzen realer menschlicher Einsichten an Locke,

doch lässt er, konsequenter als Locke, der im Widerspruch mit seinen Prinzipien die Erkenntnis Gottes durch theoretische Vernunft voraussetzte, keine Ausnahme gelten, schränkt die Realität der Erkenntnis von Dingen lediglich auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung ein.[1])

Diesen Ausführungen über die geschichtliche Bedingtheit Kants und seiner Lehre folgt eine Erörterung des Neuen und Originellen in den Kantischen Gedankengängen und des Wertes, den dieselben trotz der Fehler und Mängel, die das Schulzesche Werk darin aufzeigen wird, für alle Zeiten behalten werden. Wir haben von dieser Würdigung „der Verdienste“ der Vernunftkritik „um die Kultur des menschlichen Geistes“ bereits am Anfange dieses Kapitels gesprochen.

1. Die Einwürfe gegen die Einleitung der „Kritik der reinen Vernunft“.

Die Einwände Schulzes richten sich zuerst gegen die Einleitung der „Kritik der reinen Vernunft“. Im allgemeinen ist gegen dieselbe zu bemerken, dass Kant, „während er in der transzendentalen Ästhetik und Logik sehr behutsam verfährt und keinen Schritt tut, ohne vorher zu untersuchen, ob er auch mit Sicherheit getan worden sei“, gerade in der Einleitung und dort, wo er die Fundamente seines Lehrgebäudes angibt, „äusserst rasch zu Werke geht, und den Boden, worauf das Gebäude aufgeführt werden soll, bestimmt, ohne genau zu untersuchen, ob er auch sicher genug sei, um die Last des Gebäudes tragen zu können“.[2]) Als Haupt- und Grundfrage der Vernunftkritik wird wie bereits im „Aenesidemus“ die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? angesehen, und die eventuelle Tragweite der Entdeckung solcher Urteile sehr gut geschildert: „Durch dieselben würden wir mit einer ganz neuen Art vollkommener Gewissheit in der Verbindung der Vorstellungen bekannt gemacht, da die Logik sonst nur diejenige Art dieser Gewissheit kennt, welche durch die Identität des Inhalts der Vorstellungen vermittelt wird, so dass also die bisher in dieser Wissenschaft aufgestellten Regeln, wie Beweise zu führen seien, sehr unvollständig wären, indem nach jener Entdeckung auch ein absolut notwendiger Zusammenhang zwischen Vorstellungen stattfinden könnte, der sich gar nicht auf eine Identität dieser Vorstellungen, in Ansehung ihres Inhaltes,

1) Kr. d. th. Ph. II, 126 ff. Vgl. auch Vaihinger Kommentar I, 172.
2) Kr. d. th. Ph. II, S. 152.

stützte."[1]) Aber sollte jene Entdeckung nicht gegründeten Zweifeln unterworfen sein?

In der Kritik des Lockeschen Sensualsystems ist bereits dargetan worden, dass die Behauptung, unsere Erfahrungskenntnis bestehe aus einem Bewusstsein blosser Vorstellungen von Dingen, und dieses Bewusstsein entstehe durch die Eindrücke objektiver Dinge auf das Gemüt, völlig grundlos sei, und uns auf einen Ursprung der Vorstellungen von äusseren Dingen verweise, der selbst nach dem Inhalte dieses Vorgebens gänzlich ungewiss ist.[2]) Ferner hat die Prüfung des Leibnizischen Rationalismus gezeigt, dass die Notwendigkeit, welche der Verbindung von Subjekt und Prädikat bei einem Urteile anhaftet, uns nicht berechtigt, im erkennenden Subjekte einen besonderen Grund für diese Urteile vorauszusetzen.[3]) Es sind noch zwei weitere Einwände zu machen:

1. Synthetische Urteile, in welchen der Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte Notwendigkeit zukäme, sind schlechterdings unmöglich.

2. Die Einteilung der Sätze in analytische und synthetische ist gar nicht dazu tauglich, um dem Ursprung unserer Erkenntnisse mit völliger Sicherheit nachzuforschen.

Den ersten Einwand begründet Schulze folgendermassen: Im Sinne Kants muss man die synthetischen Urteile in zufällige und notwendige einteilen; bei jenen kann das Prädikat dem Subjekt auch abgesprochen werden unbeschadet seiner inneren Möglichkeit und Gedenkbarkeit; bei diesen ist das nicht möglich, ohne die „innere Möglichkeit" des Subjektsbegriffes zu zerstören.[4]) Wenn aber das dem Subjekte eines Satzes beigelegte Prädikat etwas Anderes enthält, als was bereits im Begriffe des Subjektes liegt und gedacht wird, so muss es auch von dem Subjekte unbeschadet der inneren Möglichkeit desselben getrennt werden können, durch die wirkliche Absonderung des Prädikates von dem Subjekte kann in dem Begriffe des letzteren kein Widerspruch entstehen. Also hebt sich der Begriff der synthetischen Urteile a priori durch einen inneren Widerspruch selbst auf.[5])

1) Kr. d. th. Ph. II, S. 145.

2) Ebendaselbst 73—88.

3) Ebendaselbst 96 - 108. Den gleichen Einwand haben wir bereits im „Aenesidemus" kennen gelernt.

4) Kr. d. th. Ph. I, 180 f. Schulze beruft sich hierbei auf die Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 10, und die Prolegomena S. 24.

5) Ebendaselbst II, 146—150.

Der zweite Einwand rechtfertigt sich dadurch, dass es in vielen Fällen zuletzt von äusseren und sehr zufälligen Umständen herrührt, ob ein Urteil ein analytisches oder synthetisches sei, dass diese Einteilung sich als eine fliessende und relative darstelle, während sie von Kant für unentbehrlich und klassisch in der Prüfung der Erkenntnisse des menschlichen Verstandes erklärt wird. Je nach dem Umfange dessen, was im Subjektsbegriff gedacht wird, kann dasselbe Urteil für den einen Menschen ein synthetisches, für den anderen ein analytisches sein. So richtig es also auch ist, dass unsere Erkenntnis aus Gedanken besteht, die entweder analytische oder synthetische Urteile enthalten, kann diese Einteilung nicht dazu dienen, um vermittelst derselben dem Ursprunge der verschiedenen Teile unserer Erkenntnis mit Sicherheit nachzuforschen und die Abstammung jedes Teiles aus einer Quelle in uns oder ausser uns mit Zuverlässigkeit zu bestimmen.[1])

Wenn wir über dasjenige weiter nachdenken, was die eben angestellte Prüfung der obersten Prinzipien, auf welche die Vernunftkritik ihr Lehrgebäude gegründet hat, über die Beschaffenheit dieser Prinzipien dargelegt hat, so zeigt sich, dass die Kritik in denselben Fehler verfällt, den sie aller früheren Bearbeitung der Metaphysik vorwirft. Sie stellt Grundsätze auf und macht grundwesentliche Prämissen, ohne durch eine eingehende Prüfung deren unbedingte Gültigkeit zur Begründung einer über alle Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis darzutun. Denn wie verfährt sie, um zu beweisen, dass das erkennende Subjekt in sich selbst den Ursprung gewisser Erkenntnisse enthalten müsse?

---

1) Kr. d. th. Ph. II, 151—159. Zu dieser Polemik gegen die synthetischen Urteile ist noch folgendes zu bemerken: Bei Sigwart, Logik 2. Aufl. I. Bd. 1889 S. 149 und Wundt, Logik 3. Aufl. 1906, I. Bd. S. 160 wird Schleiermacher als der erste angegeben, der auf den fliessenden und schwankenden Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile aufmerksam gemacht habe. (Dialektik herausgegeben von Jonas 1839 S. 264 u. 563.) Diese Angabe trifft also nicht zu, da Schulze bereits in der Kr. d. th. Ph. 1801 dieselbe gegen Kant betont. Die Arbeit von Ernst Fischer über Schulze hätte deshalb auch gar nicht nötig gehabt, die Priorität der Schulzeschen Einwendung aus Schopenhauerschen Notizen über die „Metaphysik von G. E. Schulze" zu erweisen, da die Kr. d. th. Ph. dieselbe bereits 1801 bringt. (Fischer J. D. S. 92) Doch bemerkt Schulze an der gleichen Stelle S. 156 Anmerkung, dass der Vorwurf schon von anderen auch gemacht worden sei.

Erstens setzt sie voraus, dass alle Erfahrungskenntnis aus lauter Vorstellungen von Dingen bestehe[1]) und diese Vorstellungen durch den Eindruck objektiver Dinge auf die Vorstellungsfähigkeit des Gemütes erzeugt würden, also die Annahme affizierender Dinge an sich.

Zweitens stimmt sie Leibniz einfach in seiner Behauptung bei, dass Begriffe und Urteile, welche Notwendigkeit und Allgemeinheit enthalten, nicht aus der Erfahrung stammen, sondern aus einer Quelle im Gemüte abgeleitet werden müssen.

Drittens stellt sie eine Entdeckung auf, die wegen ihrer Wichtigkeit der strengsten Prüfung hätte unterworfen werden müssen, indem sie das Vorhandensein notwendiger synthetischer Urteile im menschlichen Verstande ungeprüft als Tatsache ausgibt. Das kann aber dieser Entdeckung keine Gewissheit verschaffen, denn es ist schon manches für eine Tatsache des Bewusstseins gehalten worden, was eine solche gar nicht war.

Eine vierte Voraussetzung ist die, dass die beiden Seiten der Erscheinung, Materie und Form, sich realiter trennen lassen und dass diese trennbaren Elemente auch einen verschiedenen Ursprung haben. Solange aber die Möglichkeit einer solchen Scheidung noch ungewiss ist, solange ist auch die Erreichbarkeit des Zweckes der Vernunftkritik ungewiss.[2])

2. Die Einwürfe gegen die „Transzendentale Ästhetik“.

Wir wenden uns nunmehr der Schulzeschen Kritik des ersten Teiles der „Kritik der reinen Vernunft“. der „Transzendentalen Ästhetik“ zu.

Die transzendentale Ästhetik bringt zwei Behauptungen: Einmal liegen nach ihr die Vorstellungen des Aussereinander- und Nacheinanderseins a priori im menschlichen Gemüte bereit und zweitens bedingt dieser Umstand, dass die sinnlichen Erkenntnisse blosse Erscheinungen ausmachen. Die Richtigkeit der ersten Behauptung wird begründet durch die Beschaffenheit und den Inhalt unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und vor allem durch die bisher ganz verkannte Natur der Urteile der reinen Mathematik.

---

1) Wir erinnern daran, dass Sch. bereits in der Kr. d. th. Ph. unmittelbare, d. h. ohne Vorstellungen vermittelte und mittelbare Erkenntnis unterscheidet. Vergl. das vorige Kapitel.

2) Kr. d. th. Ph. II, 159—163.

Gegen diese nach Kants Meinung unwiderleglich begründeten Behauptungen geht die Schulzesche Kritik auf folgende Weise vor. Zuerst wird gezeigt, dass die Urteile der reinen Mathematik nicht synthetisch, sondern analytisch sind, und dass der Schluss der Vernunftkritik von der Beschaffenheit der Urteile in der Mathematik auf die Apriorität von Raum und Zeit sich als ein Fehlschluss erweise. Dann legt die kritische Untersuchung dar, dass auch die den Vorstellungen von Raum und Zeit beigelegten Merkmale nicht beweisen, dass beide apriorische Anschauungen sind. Ein letzter Abschnitt will zeigen, dass die Vernunftkritik nur nach unzureichenden Gründen behauptet, die Erkenntnisse von Dingen im Raume und in der Zeit seien blosse Erscheinungen, und weist einige Folgen auf, die aus der Lehre von der blossen Idealität von Raum und Zeit fliessen.

Hume hatte die Mathematik als die einzige apriorische Wissenschaft angesehen, aber sie enthält nach ihm lediglich analytische Sätze, die nach dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden. Ebenso war für Leibniz und überhaupt für die gesamte vorkantische Philosophie die Mathematik eine rein analytisch verfahrende Wissenschaft des reinen Verstandes. In dieser Ansicht lag nach Kant einer der unheilvollsten Irrtümer begründet. Mathematische Urteile sind im Gegenteil nicht allein Vernunfterkenntnisse a priori, sie sind auch synthetisch, das Prädikat gibt eine Erweiterung des Subjektsbegriffes, die mathematischen Sätze werden nicht aus dem Satze des Widerspruchs erkannt, wenn sie auch demselben gemäss abgeleitet werden müssen, sondern bedürfen eines anderen Prinzips. „So ist die Mathematik die negative Instanz, an der Kant den Skeptizismus scheitern macht.“ [1]) Aber auch der Dogmatismus wird durch sie gestürzt, denn die Bedingungen der Mathematik als synthetische Erkenntnisse a priori stimmen weder mit dem Skeptizismus noch mit dem Dogmatismus überein.

Ist die Kantische Behauptung über die Natur der mathematischen Sätze so „unwidersprechlich“ gewiss, liegt der Mathematik wirklich „eine reine Anschauung“ zugrunde, „in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen, oder wie man es nennt, konstruieren kann“?

---

1) K. Fischer, Gesch. d. Ph. Bd. III, 309.

I. Die Urteile der reinen Mathematik sind analytisch, nicht synthetisch.

Eine genaue Betrachtung des Inhaltes der Sätze in der Arithmetik muss zu der Einsicht führen, dass diese Sätze lauter analytische Urteile sind und dass die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte in ihnen auf der Identität beider beruhe. Der Satz 7 + 5, um dieses Beispiel der Kritik zu gebrauchen, gibt doch das Verhältnis der Verbindung der Zahlen 7 und 5 zur Zahl 12, zu der Summe der darin verbundenen Einheiten an und sagt von diesem Verhältnisse aus, dass es in der Gleichheit der beiden ersten Zahlen, wenn dieselben addiert werden, mit der letzteren bestehe. Die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte in diesem Urteile gründet sich aber auf die Wahrheit des Satzes, dass Zahlen, von denen die eine ebensoviel Einheiten verbunden enthält wie die andere, einander gleich sind, und dieser Satz ist analytisch. So ist dieses arithmetische Urteil ein durch Subsumtion der Verbindung seines Subjekts und Prädikats unter ein analytisches Prinzip entstandener, folglich selbst ein analytischer Satz.[1])

Was wird in dem Ausdruck 7 + 5 gedacht? Erstens eine bestimmte Anzahl von Einheiten, zweitens eine Verbindung dieser Einheiten zu einem Ganzen. In der Zahl 12 kommt die nämliche Anzahl von Einheiten und auch dieselbe Verbindung derselben in ein einziges Ganzes vor, es ist in ihr nichts enthalten, das in der Zahl 7 + 5 noch nicht vorgestellt worden wäre, die eine enthält ebensoviel Einheiten wie die andere, und die Verbindung dieser Einheiten ist in beiden Zahlen wesentlich dieselbe. Das Verfahren des Verstandes, durch welches die Zahlen 7, 5 und ihre Verbindung erzeugt wird, ist dasselbe wie bei der Vereinigung der Einheiten in der Zahl 12, und so ist in letzterer nichts enthalten, was nicht in der ersteren und dem Begriffe derselben schon gedacht worden wäre.[2])

Wenn die Behauptung der Vernunftkritik, dass in jenem arithmetischen Urteile das Prädikat etwas Anderes und Mehreres enthalte, als bereits im Subjekte gedacht worden ist, und dass deshalb eine Anschauung zu Hülfe genommen werden müsse, zu Recht bestände, so müsste doch dieses andere sich angeben und bestimmt nachweisen lassen. Die Vernunftkritik lässt es lediglich bei ihrer Versicherung bewenden, dass wir es hier mit einem

1) Kr. d. th. Ph. II, 170 f.

2) Ebendaselbst 171 ff.

synthetischen Urteil zu tun haben. Freilich ist das Bewusstsein der Zahl 7 + 5 der Zeit nach ein anderes, wie das Bewusstsein des Begriffes von 12, und ebenso ist auch das Zeichen, das den Inhalt jenes Bewusstseins ausdrückt, ein anderes wie bei diesem. Aber in dieser Hinsicht sind auch die analytischen Urteile verschieden, weshalb diese Tatsache nichts beweist.[1])

So kommen wir zu dem Resultat, dass der Satz 7 + 5 = 12 genau genommen ein komparatives Urteil ausmacht. Man muss sowohl von der Zahl 7 + 5 als auch von der Zahl 12 schon einen Begriff haben, um das Urteil fällen zu können, Begriffe lassen sich nach ihrer Einerleiheit und Verschiedenheit nicht eher vergleichen, als bis man dieselben besitzt. Wollte man einwenden, dass in dem Begriffe der Summe 7 + 5 für sich genommen nur eine Vereinigung gewisser Einheiten, keineswegs eine Gleichheit derselben mit irgend einer anderen Zahl gedacht werde, und eben diese Vorstellung der Gleichheit werde im arithmetischen Satz zu jenem Begriffe hinzugedacht und mache ihn dadurch synthetisch, so würde daraus folgen, dass jedes identische Urteil ein synthetisches sei.[2])

Die Sätze der Arithmetik haben sich durch unsere Ausführungen offenbar als analytische ergeben. Sehen wir zu, ob nicht der gleiche Charakter auch den Urteilen der Geometrie anhaftet. Die reine Geometrie stützt ihre Gewissheit auf die Wahrheit der Axiome. Untersuchen wir also, ob bei den Axiomen das Prädikat eine Erweiterung des Subjektsbegriffes ausmacht, oder ob es aus letzterem durch Hülfe von Definitionen und richtigen Folgerungen gezogen werden kann. Es genügt, die bekannten zwölf Axiome zu betrachten, welche Euklid gleich im Anfange seiner „Elemente“ der Geometrie zugrunde legt. Diese beziehen sich teils auf Grössen überhaupt: Grössen, die derselben dritten gleich sind, sind unter sich gleich, Gleiches zu Gleichem addiert, Gleiches von Gleichem subtrahiert gibt Gleiches, Gleiches verdoppelt, Gleiches halbiert gibt Gleiches, das Ganze ist grösser als sein Teil, und sind als solche auch Axiome der Arithmetik und offenbar analytische Grundsätze; teils auf Grössen von besonderer Qualität: Was einander deckt, ist einander gleich, alle rechten Winkel sind einander gleich, zwei gerade Linien schliessen keinen

1) Kr. d. th. Ph. II, 173 ff.
2) Kr. d. th. Ph. II, 175 f.

Raum ein; teils auf die Beschaffenheit gerader Linien, die von einer dritten geschnitten werden: das 11. Axiom: zwei gerade Linien, die von einer dritten so geschnitten werden, dass die beiden inneren an einerlei Seite liegenden Winkel zusammen kleiner als zwei rechte Winkel sind, treffen genugsam verlängert, an derselben Seite zusammen. Dieses letztgenannte Axiom untersucht Schulze nicht, weil es eine Ungewissheit enthält und aus den übrigen Axiomen nicht erwiesen werden kann.[1]) Der Grundsatz: Grössen, die einander decken, sind einander gleich, ist unmittelbar gewiss und ein analytischer Satz. Denn wenn von Grössen oder Flächen gesagt wird, dass sie einander decken, so heisst das doch, sie sind gleich und ähnlich, von derselben Quantität und Qualität. Folglich besagt jener Grundsatz, dass zwei Grössen, welche dieselbe Qualität und Quantität haben, ein und dasselbe Ding sind, wenn man dieselben zugleich an demselben Orte vorstellt. Das ist aber eine Anwendung des analytischen Satzes: Einerlei Grössen lassen sich substituieren auf ausgedehnte Grössen. Das Axiom: alle rechten Winkel sind einander gleich, lässt sich auf das vorige zurückführen, indem alle rechten Winkel, vermöge des Begriffes derselben, sich decken, woraus folgt, dass sie gleich sind. Ähnlich kann der letzte Grundsatz: Zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein durch Zurückführung auf andere Sätze als analytischer dargetan werden.[2])

Für die Lehrsätze der Geometrie gilt zwar, dass ihr Inhalt nicht durch blosse Analyse des Subjekts gefunden werden kann. Allein daraus folgt nicht, dass die Einsicht ihrer Gewissheit einzig in der Anschauung gegeben sei, weil sonst ja das Vorstellen oder Hinzeichnen der Figur genügen müsste, um den Beweis eines Lehrsatzes führen zu können. Schon die Schlüsse vom Allgemeinen auf das Besondere, die sich auch in der Geometrie finden, und deren Verhältnis doch nicht in einer Anschauung adäquat dargestellt werden kann, beweisen, dass nicht in dem, „was die Anschauung liefert, sondern in den Prinzipien des Ver-

---

1) Anmerk. Gegen dieses Axiom (nach anderer Zählung die 5. Forderung) hat man zu allen Zeiten Bedenken erhoben und dasselbe durch einen beweisbaren Satz zu beseitigen gesucht, bis man im 19. Jahrh. erkannte, dass ein Beweis nicht möglich sei, denn die Euklidische Raumform sei eine zufällige und die nicht-euklidischen Geometrien, die auf diese Forderung verzichten, seien logisch gleichberechtigt.

2) Kr. d. th. Ph. II, 177—183.

standes über die Gleichheit und Ungleichheit der Grössen die Quelle der Gewissheit der geometrischen Lehrsätze enthalten" ist.[1])

II. Die Apodiktizität der reinen Mathematik beweist nicht die Apriorität von Raum und Zeit.

Die kritische Prüfung der Urteile in der reinen Mathematik hat ergeben, dass die Behauptung der Vernunftkritik: diese Sätze seien insgesamt synthetisch, nicht zu Recht besteht. Aber nehmen wir unserer Beweisführung entgegen immerhin einmal an, diese Wissenschaft enthalte notwendige synthetische Urteile, so kann daraus doch nicht mit Sicherheit auf die Apriorität von Raum und Zeit geschlossen werden.

Wie ist die Kantische Schlussart von der Beschaffenheit mathematischer Urteile auf das Dasein reiner Anschauungen zu verstehen? Sicher nicht so, dass die Vernunftkritik erst die Erkenntnisgründe zur Wahrheit und Gewissheit der mathematischen Urteile auffinden wolle. Denn man kann einem Satze doch nur dann Wahrheit beilegen, wenn man den zureichenden Grund dieser Wahrheiten bereits eingesehen hat. Kant beabsichtigt nur, den Ursprung dieser Gründe aufzuzeigen. Die den mathematischen Begriffen untergelegten Anschauungen enthalten ein Bewusstsein der Notwendigkeit des in diesen Anschauungen verbundenen Mannigfaltigen. Wegen dieser Notwendigkeit können es nur reine, aus dem Gemüte selbst herrührende Anschauungen sein.[2])

Bei der Beurteilung des dargelegten Schlusses sind zwei Fragen zu beantworten 1. muss man von einer Anschauung, deren Mannigfaltiges in einer unabänderlichen Ordnung stehen soll, annehmen, sie stamme lediglich aus einer inneren Quelle im Anschauungsvermögen? und 2. ist durch die Voraussetzung einer Wirkungsart des Anschauungsvermögens, die durch keinen Eindruck von äusseren Dingen bestimmt wird, schon eine notwendige Verbindung des Mannigfaltigen in dem reinen Produkte desselben gegeben und vollkommen begreiflich gemacht?

Sehen wir an dieser Stelle ganz davon ab, dass eigentlich von der Beschaffenheit einer Wirkung nie mit Sicherheit auf die Beschaffenheit der ihr angemessenen Ursache geschlossen werden kann, so ist zum ersten Punkt zu erwähnen: Gibt man das

1) Ebendaselbst 240—246.

2) Ebendaselbst 188 ff.

Anschauen für ein blosses Vorstellen[1]) aus und schreibt dem in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen keine für den Verstand gültige notwendige Synthesis, sondern nur eine bleibende und für das Anschauungsvermögen selbst unabänderliche Ordnung zu, so enthält es nicht die geringste Schwierigkeit zu denken, dass die affizierenden Gegenstände die passive Vorstellungsfähigkeit, das Vermögen der Rezeptivität, so bestimmen, dass es die bewirkten Vorstellungen als in besonderen und unabänderlichen Verhältnissen zu einander stehend auffasst. Es kommt hier nur auf den Begriff an, den man sich vom passiven Vorstellungsvermögen macht und mit der Natur desselben lässt sich die Annahme, dass die unveränderliche Ordnung in der Folge und dem Nebeneinandersein des Mannigfaltigen, das in der Anschauung gegeben ist, durch die Wirkung der äusseren Dinge hervorgerufen sei, ebensogut vereinbaren wie die Voraussetzung, dass es an eine durch seine ursprüngliche Natur determinierte Wirkungsweise gebunden sei.[2])

In einer Anmerkung geht Schulze noch auf einen anderen Beweis ein, den die Vernunftkritik für die Apriorität der Anschauungsformen aufgestellt hat, oder vielmehr Satz, denn Kant stellt es einfach als Tatsache hin, dass das, worin sich Empfindungen ordnen, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, weshalb die Form der Erscheinungen schon a priori im Gemüte bereit liegen muss (Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 34). Eine ähnliche Stelle in der Anthropologie Kants S. 27 lautet: „Die formale Beschaffenheit der Rezeptivität kann nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muss (als Anschauung) a priori gegeben sein.“ Beidemale, bemerkt Schulze demgegenüber, haben wir dieselbe Behauptung ohne die Spur eines Beweises. Dagegen ist zu sagen: warum soll denn das, was die Empfindung erzeugt, nicht zugleich auch die Ordnung der Empfindungen hervorbringen können. Man nimmt doch nicht bei jeder Wirkung an, dass die Form derselben eine andere Ursache haben müsse wie die Materie, und warum soll denn nicht der Eindruck auf die Rezeptivität den durch diesen Eindruck hervorgebrachten Vorstellungen eine Form geben können? Das versteht sich doch nicht von selbst.[3])

---

1) Für Schulze ist, wie wir schon erwähnten, das Anschauen eine unmittelbare, das Objekt selbst erfassende Erkenntnis.

2) Kr. d. th. Ph. II, 191 ff.

3) Kr. d. th. Ph. II, 193 Anmerk.

Auf die zweite der oben aufgestellten Fragen lautet die Antwort, dass aus der zugegebenen Apriorität der Anschauungen noch gar nicht mit innerem Zwange eine notwendige Synthesis des Mannigfaltigen folgt, und deshalb die Apriorität von Raum und Zeit die vorgeblich darauf gestützte Apodiktizität der mathematischen Urteile gar nicht absolut zwingend ergibt. Denn aus dem Satze: alle notwendigen Erkenntnisse sind a priori in uns da, lässt sich nicht schliessen: also sind auch alle apriorischen Erkenntnisse notwendig. Man kann ganz gut denken, dass es eine a priori bestimmte Folge und Verbindung unserer Vorstellungen gebe, die keine Notwendigkeit in sich schliesst, zumal wenn diese Vorstellungen und ihre Verbindung in einem vom Verstande ganz verschiedenen Vermögen stattfinden soll. Sollten aber auch die apriorischen Anschauungen den Urteilen der Mathematik Notwendigkeit geben, so bleibt immer noch die Frage: Wie kommt der Verstand dazu, sich in Verbindung von Begriffen mit Verleugnung der ihm eigentümlichen Gesetze, welche ihm nur gestatten, den identischen Begriffen notwendige Beziehung auf einander beizulegen, nach einem ganz verschiedenen Vermögen richten zu müssen?[1])

Diese Frage drängt sich umsomehr auf, wenn wir die Unbestimmtheit und Dunkelheit beleuchten, die dem Begriffe der Anschauung in der Vernunftkritik anklebt, während man doch eigentlich verlangen dürfte, dass ein so wichtiger Begriff, durch den die Evidenz und Gewissheit einer der vorzüglichsten Erkenntnisse begründet werden soll, aufs genaueste bestimmt und vor jeder Missdeutung gesichert wäre. Selbst die Anhänger des Systems der Vernunftkritik geben dieses unleugbare Gebrechen zu. Nach der einen Stelle (Kr. d. r. V. 33, Prolegomena 50, Anthropol. S. 45) liegt der wesentliche Charakter der Anschauung in der Unmittelbarkeit ihrer Beziehung auf ein gegenwärtiges, die Sinnlichkeit affizierendes Objekt, nach anderen Stellen (z. B. Kr. d. r. V. 309) gibt es Anschauungen, welchen eine solche Beziehung gänzlich mangelt. Welches ist da die spezifische Natur der Anschauung? Weiterhin soll alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als blosse Verhältnisse enthalten (Kr. d. r. V. S. 66 u. 522). Aber die Erkenntnis von Verhältnissen setzt ja Vergleichung und Unterscheidung der Dinge voraus, deren

1) Kr. d. th. Ph. II, 194 f.

Verhältnis zu einander erkannt werden soll, und der Akt des Vergleichens muss doch wohl dem spontanen Verstande zugeschrieben werden, nicht aber der rezeptiven Sinnlichkeit. Auch wird (Anthrop. 67) die Einbildungskraft ein Vermögen der Anschauung ohne Gegenwart eines Gegenstandes genannt, und ebenso soll der innere Sinn ein Anschauungsvermögen sein (Kr. d. r. V. S. 37). So bleibt es ungewiss, welchen Begriff man sich eigentlich von einer reinen Anschauung zu machen hat.[1])

III. Die vier Raum- und Zeitargumente Kants lassen sich nicht halten.

Wir nehmen nunmehr die „metaphysische Erörterung“ vom Begriffe des Raumes und der Zeit unter die kritische Lupe. Doch genügt es zu untersuchen, ob die Merkmale, die wir dem Raume nach unserem Begriffe desselben beilegen, die Apriorität der Raumanschauung erweisen, da der Beweis für die Apriorität der Zeitanschauung diesem ersten entspricht.

Das erste Argument der Vernunftkritik beruft sich darauf, dass der Raum nicht von äusseren Erfahrungen abgezogen werden könne. Denn äussere Erfahrungen werden erst durch die Vorstellung des Raumes möglich. Damit Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden können, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen. Hier ist es allerdings richtig, dass Erkenntnis von Dingen aussereinander ohne das Bewusstsein des Raumes, worin sie ausser einander existieren, gar nicht möglich ist, und insofern muss das Bewusstsein des Raumes für eine notwendige Bedingung der Erkenntnis des Aussereinanderseins gehalten werden. Es kann also nicht erst nach einer Wahrnehmung die Erkenntnis von einem Raume gebildet werden. Soweit ist das Argument beweiskräftig, aber auch nicht weiter. Wenn nun die Vernunftkritik die Raumanschauung als a priori und vor aller Erfahrung im Gemüte bereit liegend ansieht, so ist darunter sicherlich keine zeitliche Priorität zu verstehen, denn sonst könnte man ja auch schliessen: Bevor Dinge in Verhältnisse des Raumes geordnet werden können, müssen sie schon erkannt worden sein, d. h. die Erkenntnis der Materie der äusseren Erfahrung muss dem Gemüte eher gegeben sein als die Erkenntnis ihrer Form. Durch die Behauptung, dass zum Bewusstsein der Vorstellung Raum Erfahrung und Sinneneindruck nötig sei, wird aber eigentlich die

1) Kr. d. th. Ph. II, 195—202.

Gültigkeit des Schlusses von der Unentbehrlichkeit des Raums bei aller äusseren Erfahrung auf einen apriorischen Ursprung dieser Vorstellung gänzlich wieder aufgehoben. Denn wenn äussere Erfahrung und deren Bewusstsein das zu ihrer Möglichkeit unentbehrliche Bewusstsein des Raumes erst erzeugt, so kann man wohl annehmen, dass die Raumvorstellung nach ihrem ganzen Inhalte von der Erfahrung hervorgebracht werde.[1])

Beim zweiten Beweise der Vernunftkritik, dass man zwar alle Gegenstände aus dem Raume, nicht aber ihn selbst fortzudenken imstande sei, ist zu erinnern, dass wir zwischen einer absoluten und einer relativen Notwendigkeit unterscheiden müssen. „In jenem Argumente ist von einer absoluten und nicht von einer relativen (nur in Beziehung auf etwas Anderes, das gesetzt worden ist, stattfindenden) Notwendigkeit, den Raum als etwas Wirkliches zu denken, die Rede.“ Absolut notwendig ist es aber nicht, dem Raume Existenz beizulegen: ebenso wie man alle Dinge in Gedanken aufheben kann, die im Raume existieren, eben so gut lässt sich auch denken, dass kein Raum da sei.[2])

Das dritte Raumargument will dartun, dass der Raum kein diskursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung sei. Denn es gibt nur einen allgemeinen Raum, und das Verhältnis des einzelnen Raumes zum allgemeinen ist das des Teiles zum Ganzen, nicht das des Merkmals zum Begriff. Hierin ist richtig, dass der Raum nur ein einziges Objekt ausmacht, und wenn also unter einem Begriffe die Vorstellung dessen, was der Erkenntnis mehrerer Dinge gemein ist, verstanden wird, so kann die Raumvorstellung kein Begriff sein. Aber deshalb braucht sie keine Anschauung zu sein. Nach Kant gibt es ja noch ein drittes, die Ideen oder Vernunftbegriffe. Jedenfalls hätte untersucht werden müssen, ob die Vorstellung vom Raume nicht für eine Vernunftidee zu halten sei. Mit dem Charakter dieser Ideen scheint ja auch die Raumvorstellung übereinzukommen. Denn diese übersteigen die Möglichkeit aller Erfahrung, ebenso kann auch die dem Raume anhaftende absolute Notwendigkeit und sein Sein als unendlich gegebene Grösse in keiner Erfahrung gegeben sein. Wenn ferner die reine Vorstellung Raum vorzüglich bewirkt, dass alles, was in den Empfindungen der Sinne vorkommt, in gewissen Verhältnissen zu

1) Kr. d. th. Ph. II, 202 ff.

2) Kr. d. th. Ph. II, 205 ff.

einander geordnet erscheint, wie Kant lehrt, so möchte eine Ableitung derselben aus dem Verstande doch weit richtiger sein. Denn das Ordnen setzt eine vorhergegangene Unterscheidung und Vergleichung voraus und die kann doch nur dem selbsttätig wirkenden Verstande, nicht der bloss rezeptiven Sinnlichkeit zugeschrieben werden.[1])

Ein vierter Beweis der „metaphysischen Erörterung" folgert daraus, dass der Raum als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt werde, während kein Begriff so gedacht werden könne, als ob er eine unendliche Menge Vorstellungen in sich enthielte, der Raum sei eine Anschauung, kein allgemeiner Begriff. In diesem Argumente müssen wir wohl einmal dem Raum als Grösse seinem Umfange nach Unendlichkeit zusprechen, dann auch mit Rücksicht auf seine Teile. Die Vernunftkritik scheint zwar nur die letztere Art der Unendlichkeit im Auge zu haben.

Wenn man von einer unendlichen Grösse des Raumes dem Umfange nach redet, so ist darunter keine absolute Unendlichkeit gemeint, d. h. eine solche, die in der Zusammenfassung ihrer Teile ein bestimmtes Ganze ausmacht, sondern nur eine komparative, d. h. eine solche, die eine Vielheit umfasst, die grösser ist als alle Zahl. Es ist eben im Raume selbst kein Grund vorhanden, ihm bezüglich seines Umfanges Grenzen beizulegen. So lehrt die Kritik auch beständig, dass das mathematisch Unendliche etwas nur komparativ Unendliches sei. In keinem Prädikate des Anschauungsvermögens können wir aber etwas entdecken, was dasselbe besonders geeignet machte, aus sich selbst den Raum als unendlich gegebene Grösse vorzustellen. Eher sollte man in der Vernunft, welche die Schranken der Sinnlichkeit in ihren Ideen zu überschreiten trachtet, den Ursprung dieser Vorstellung suchen. Zudem lässt sich auch der Materie ein unendlicher Umfang beilegen. Die Vorstellung der den Raum erfüllenden Materie ist aber nach der Kritik empirisch, also kann ebendieselbe Eigenschaft beim Raume nicht dessen Apriorität stützen. Weiterhin ist es gar nicht erwiesen, dass ein Begriff keine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten könne. Es lässt sich wohl denken, dass in einem Begriffe soviele Merkmale lägen, dass sie durch keine Zergliederung seines Inhaltes jemals vollständig könnten ausfindig gemacht werden; wir können doch einen Beriff gebrauchen, ohne uns der darin liegenden Merkmale

1) Kr. d. th. Ph. II, 207—211.

deutlich bewusst zu sein. Weiter ist zu erwähnen, dass in der Vorstellung von irgend einem Raume dieser nicht schon als ins Unendliche wirklich geteilt, was die Auffassung der Kritik in ihrem Schlusse vom Zugleichsein aller unendlichen Teile des Raumes zu sein scheint, sondern nur als ins Unendliche teilbar gegeben ist. Wenn endlich die Vorstellung einer ins Unendliche teilbaren Grösse Anschauung sein müsste, so könnte man auch die Vorstellung einer unendlichen Macht und Realität, in welcher eine unendliche Menge von kleineren Graden gedacht werden kann, eine Anschauung nennen.[1])

IV. Der Schluss von der Apriorität auf die Idealität ist nicht zwingend.

Die zweite Behauptung der Kantischen transzendentalen Ästhetik ist die, dass die sinnlichen Erkenntnisse blosse Erscheinungen ausmachen. Die Vorstellungen Raum und Zeit beziehen sich nicht auf die Dinge an sich, welche durch Affektion den Stoff zur Erkenntnis liefern, sie stellen weder selbständige Dinge, noch auch absolute oder relative Eigenschaften der selbstständigen Dinge vor. Vielmehr machen sie die subjektiven Bedingungen unserer menschlichen Sinnlichkeit aus, unter denen diese äusserer und innerer Anschauungen fähig ist. Wir können nur vom Standpunkte eines Menschen aus über Raum und Zeit, und räumlich-zeitliche Dinge sprechen. Dem mit diesen subjektiven Auffassungsweisen ausgestatteten Menschen stellt sich die Welt als eine räumlich-zeitliche dar. Was daher die durch diese Sinnesart uns zuteil gewordene Erkenntnis enthält, kann ganz und gar nicht mit dem, was dieser Erkenntnis ausser unserem Gemüte zugrunde liegt, übereinstimmen, und besteht folglich nur aus Erscheinungen.

Bei diesem Idealismus, den die transzendentale Ästhetik aufstellt, kommt es auf zwei Punkte an: erstens, dass es gewiss sei, es gebe affizierende Gegenstände, die in der Sinnlichkeit Vorstellungen hervorrufen, denn nur unter dieser Bedingung kann die sinnliche Erkenntnis für Erscheinung gehalten werden; zweitens, dass es ebenso zuverlässig sei, dass die Formen der Sinnlichkeit nicht auch die Formen der wirklichen Welt, der affizierenden Gegenstände sein könnten.

Zu dem ersten Punkte, der Annahme affizierender Dinge an sich, haben wir bereits die zersetzende Kritik des „Aenesidemus"

1) Kr. d. th. Ph. II, 211—215.

kennen gelernt, bezüglich des zweiten Punktes, dass Vorstellungen a priori bloss die Formen der erscheinenden Gegenstände sein können, ist einzuwenden, dass diese Behauptung gar nicht erwiesen ist. Denn die apriorischen Anschauungen könnten sich auch vermöge einer von der Natur selbst festgesetzten Harmonie zwischen den reinen Wirkungen der Sinnlichkeit und den objektiven Beschaffenheiten der Sachen ausser uns auf diese Beschaffenheiten beziehen. Dieser Harmonie gemäss würde dem Gemüte durch die Anschauungen a priori, deren es sich bei seinen Tätigkeiten bedienen müsste, etwas vorgestellt werden, das nicht blos subjektive Gültigkeit in unserer Erkenntnisart hätte, sondern das auch den Beschaffenheiten des Dinges an sich entspräche. Einen Widerspruch enthält dieser Gedanke offenbar nicht.[1]) „Also hat auch die Vernunftkritik den in ihrem Systeme äusserst wichtigen Satz, dass die sinnliche Erkenntnis aus lauter Erscheinungen bestehe, und dass nichts objektiv da sei, was unserer Vorstellung vom Raume und von der Zeit entspreche, in der transzendentalen Ästhetik auf bei weitem unzureichende Gründe gestützt.“[2])

In einem die Kritik der transzendentalen Ästhetik beschliessenden Abschnitte fasst Schulze seine Einwendungen noch einmal kurz zusammen.[3]) Da er überzeugt ist, dass kaum etwas „in den älteren und neueren Bemühungen, die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen“, ausfindig gemacht werden kann, „das der Reihe der Schlüsse, woraus diese Ästhetik besteht, an Bündigkeit gleich käme“, so scheint es ihm sehr der Mühe wert, „demjenigen nachzuforschen, was vorzüglich zu den Behauptungen der transzendentalen Ästhetik Veranlassung gegeben hat“. Es genügt nicht, einen Fehler aufzuzeigen, man muss ihn auch erklären: dieser Gedanke begegnet uns öfter in den Werken des scharfsinnigen Kantkritikers. Wenn Kant auf seinem Wege, die Eigenschaften unserer Welt aus dem erkennenden Subjekte und aus dessen besonderer Erkenntnisfähigkeit abzuleiten, nicht das Ziel erreicht hat, »so ist das nicht sowohl die Schuld des grossen Kopfes, denn der Ruhm und das Verdienst bleibt, bei ihrer Erklärung auf einem völlig ungebahnten Wege einhergegangen zu sein, sondern vielmehr die Schuld der Sache selbst, womit er sich

1) Wir haben diesen Gedanken bereits in der Kritik des „Aenesidemus“ angetroffen. S. 273—275, 282 ff., 300 ff.

2) Kr. d. th. Ph. II, 217—238.

3) Ebendaselbst 238—258.

beschäftigte«.[1]) Die ältere realistische Metaphysik hat aber keinen Grund, diese Ableitung als der Einrichtung der menschlichen Natur widersprechend zu bezeichnen, denn in Ansehung der Widersprüche steht sie der neueren noch über.

B. Die Kritik der Kantischen Moraltheologie.

Im letzten Abschnitte des „Aenesidemus" (S. 417—445) macht Schulze seine Einwürfe gegen Kants Moraltheologie[2]) geltend.

Hermias, der imaginierte Mitunterredner, hat ihm auf seine Prüfung der Reinholdischen Elementarphilosophie und der Hauptsätze der Kantischen Kr. d. r. V. hin den Vorwurf gemacht, dass er die wahre Absicht der Untersuchungen und Lehrsätze der Vernunftkritik gänzlich verkenne. Die Kritik wolle die Seichtigkeit der theoretischen Vernünfteleien über das Ding an sich und über transzendentale Gegenstände aufdecken und so den menschlichen Geist zu seiner wahren Bestimmung, sich im Felde der Erfahrung nach reellen Kenntnissen umzusehen, zurückbringen. Aber das sei nicht ihr Hauptzweck, vielmehr wolle sie durch Zerstörung aller leerer Raisonnements über Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, die so oft Zweifel an der Vernunftmässigkeit aller Religion veranlasst haben, der Religion eine neue, festere und unerschütterliche Stütze verschaffen und einem Erkenntnisgrunde Platz machen, der das Dasein Gottes und unsere Ansprüche auf Unsterblichkeit über allen Zweifel erhebe. Dieser Erkenntnisgrund ist in der praktischen Vernunft zu suchen, indem die Forderungen und Bedürfnisse dieser Vernunft die unverwerflichsten Bürgen für die Wahrheit der wichtigen Sätze sind: Es existiert ein Gott; es steht uns eine Unsterblichkeit bevor.

Nach Kants Lehre ist unsere Vernunft auch praktisch und schreibt a priori dem Willen Gesetze vor, was als Tatsache unleugbar gewiss ist. Diese praktische Vernunft gebietet dem Menschen, das höchste und vollständige Gut, welches teils aus einer von allen Einschränkungen freien Sittlichkeit, teils aus einem Wohlsein,

---

1) Kr. d. th. Ph. II, 135.

2) Schulze führt Kants „Kritik der praktischen Vernunft", insofern sie sich mit dem höchsten Gut, den Postulaten: der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele beschäftigt, unter der Bezeichnung „Moraltheologie". Unseres Wissens gebraucht Kant diesen Ausdruck nur einmal in der Anthropologie II, 85.

einer Glückseligkeit besteht, die notwendigerweise mit der Sittlichkeit verknüpft ist, in der Welt wirklich zu machen und zu befördern. Um das Vernunftgebot nach der geforderten Heiligkeit erfüllen zu können, muss ein ins Unendliche gehender Progressus als reales Objekt unseres Willens angenommen werden, da kein vernünftiges Wesen in einem Zeitpunkt seines Daseins der verlangten Vollkommenheit fähig ist, d. h. fortdauernde Existenz und Persönlichkeit des vernünftigen Wesens ist ein Postulat der praktischen Vernunft.

Das zweite Element des höchsten Gutes, die jener Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit ist aber nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes möglich. So ergibt sich als zweites Postulat der praktischen Vernunft die Existenz einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, es ist moralisch notwendig und zwar subjektiv, d. h. als Bedürfnis, nicht objektiv, d. i. als Pflicht, das Dasein Gottes anzunehmen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind also, obgleich wir sie theoretisch nicht erkennen und einsehen können, die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt, das höchste Gut.[1])

Schulze lässt in seiner Kritik ungeprüft, ob die Angabe und Bestimmung desjenigen, was reine praktische Vernunft nach Kant von uns fordert, nur unbestreitbare Tatsachen enthalte, ihm kommt es darauf an, zu zeigen, dass der Schluss, durch welchen die Moraltheologie eine Erkenntnis des Daseins Gottes und Gewissheit uuserer Unsterblichkeit geliefert zu haben meint, erhebliche Fehler enthalte.

Die Moraltheologie schliesst aus etwas, das geboten wird, auf das reale Dasein der Bedingung, unter der das Gebot allererst erfüllt werden kann. Weil das moralische Gesetz die Heiligkeit des Willens fordert, diese aber nur in einem unendlichen Fortschreiten zur völligen Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz erreicht werden kann, muss die Seele für unsterblich gehalten werden. Weil ferner die Glückseligkeit, deren sich der Mensch durch die vollkommenste Ausübung des Sittengesetzes würdig machen soll, nicht möglich sein würde, ohne dass die Gottheit existierte, so muss das Dasein Gottes angenommen werden. Ist dieser Schluss richtig, entspricht er der menschlichen Denkart?

1) Aenesidemus S. 417—425.

Zunächst ist unleugbar, dass uns niemals eine unmögliche Handlung geboten werden kann. Ein Gesetz, das eine solche vorschriebe, wäre für uns gar kein Gesetz. Wie etwas, das Objekt unseres Erkennens sein soll, so beschaffen sein muss, dass wir es erkennen können, so muss auch dasjenige, was wir tun oder lassen sollen, den Bedingungen der Ausführbarkeit angemessen sein.

Zur Möglichkeit einer Handlung müssen also die Bedingungen, unter denen dieselbe allererst ausgeführt werden kann, vorhanden sein. Aus der blossen Erklärung: Du sollst tun oder lassen, woher sie auch immer kommen mag, lässt sich aber nicht einsehen und schliessen, dass man es auch tun und lassen könne. Deshalb ist diese Erklärung nur giltig und verbindend, wenn das Dasein der Bedingungen, unter denen man es tun oder lassen kann, ausgemacht ist.

Die Gesetze a priori und die unmittelbaren Vorschriften der praktischen Vernunft machen hiervon keine Ausnahme. Ein Gebot ist erst dadurch als wirkliches Vernunftgebot vor einem Produkt der Schwärmerei legitimiert, dass die Möglichkeit des Gebotenen dargetan ist.

Ob also etwas für mich Gebot sei, bedarf einer Prüfung und Untersuchung, welche die theoretische Vernunft anzustellen hat; die praktische Vernunft mit allen ihren Forderungen steht unter der richtenden theoretischen Vernunft. Diese hat zu entscheiden, ob etwas ein praktisches Gesetz sei, indem sie die Möglichkeit der Ausführung dieses Gebotes und das Dasein der Bedingungen, unter denen es nur ausführbar ist, prüft. Diese Möglichkeit der Ausführung und das Dasein der Bedingungen machen sowohl die rationes essendi als auch rationes cognoscendi eines Gebotes aus. Durch die Gewissheit des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit erhalten die Forderungen der praktischen Vernunft erst ihre Sanktion.[1])

Es ist also gerade umgekehrt, als wie in der Kantischen Moraltheologie geschlossen wird. Aus dem Dasein der Forderungen gibt es keinen Schluss auf das Dasein der Bedingungen, welche die Erfüllung der Forderungen erst möglich machen, vielmehr muss aus der Erkenntnis und Gewissheit des objektiven Daseins Gottes und der Unsterblichkeit die Rechtmässigkeit und Verbindlichkeit jener Forderungen abgeleitet werden. Nachdem also die theoretische

1) Aenesidemus S. 430 Anmerk.

Vernunft eine solche Erkenntnis geliefert hat, kann uns die praktische Vernunft erst bestimmen, jene Erkenntnis zur Erfüllung ihrer Forderungen anzuwenden.

Der Grund, durch welche die Moraltheologie den Glauben zu bewirken sucht, ist auch nicht so ganz verschieden von dem Grunde, durch den die Kosmotheologie die objektive Existenz des höchsten Urhebers der Welt beweisen will. Diese schliesst aus der Tatsache, dass eine Welt vorhanden ist, auf das Dasein der allein denkbaren Bedingungen der Möglichkeit dieser Welt, jene beweist aus dem Dasein der moralischen Gesetze in uns und der Forderungen der Vernunft, dass dasjenige existieren müsse, was die allein denkbare Bedingung der Möglichkeit und Ausführbarkeit der Forderungen ausmacht. Also gelten die Einwendungen wider die Beweiskraft des Schlusses in der Kosmotheologie, dass man von dem subjektiven Gedachtwerdenmüssen nie auf das objektive Sein schliessen darf, auch gegen den Schluss der Moraltheologie, und so hätte uns die praktische Vernunft in der Erkenntnis Gottes und unserer Unsterblichkeit nicht weiter gebracht, als uns die theoretische nach Kants Lehre bringen kann. Es geht nicht an, dass die praktische Vernunft der theoretischen gebietet, indem sie durch Machtsprüche jener das, was sie glauben soll, aufnötigt. „Wenn der Gottesglaube Bedingung ist, ohne die man dem Sittengesetze nicht entsprechen kann, so muss dieses von jenem abgeleitet werden; ist er nicht Bedingung, dann soll er beiseite gelassen werden.“ [1])

In den „Bemerkungen über Kants Religionslehre“ betont Schulze vor allem, dass die Rücksicht auf Glückseligkeit niemals in die reine Moralwissenschaft aufgenommen werden könne, wie das Kant in seiner Bestimmung des höchsten Gutes getan habe. In dieser Hinsicht müsse man einen Widerspruch zwischen dem Beginn und dem Fortgang der „Kritik der praktischen Vernunft“ konstatieren. Der Beweis für das Dasein Gottes aus der Bestimmung des höchsten Gutes sei also verfehlt. Vielmehr ergebe das Gebot der praktischen Vernunft, das uns zugleich mit der Freiheit unseres Willens bekannt werde, einen moralischen Urheber unserer Natur, da es aus mechanisch wirkenden Kräften nicht abzuleiten sei. Man könne diese Lehre Anthropotheologie nennen.

1) Vergl. Aenesidem S. 426 f.

C. Schulzes Kritik der „Vermögenstheorie".

Der scharfsinnige Kritiker der Reinholdischen Elementarphilosophie bringt bei der Prüfung der Sätze Reinholds über das Vorstellungsvermögen seine Einwände gegen die Seelenvermögen überhaupt vor.

Der „Satz des Bewusstseins" statuiert für die Möglichkeit der Vorstellungen die vermeintlichen Bedingungen nach dem Grundsatze, dass, was nicht anders gedacht werden kann, auch so sei, wie es gedacht werden muss. Nach Reinhold ist das Vorstellungsvermögen:

a) die Ursache der Wirklichkeit der Vorstellungen;

b) vor aller Vorstellung auf eine bestimmte Art vorhanden;

c) von der Vorstellung, wie jede Ursache von ihrer Wirkung, verschieden;

d) nach seinen inneren Merkmalen durch die Entwickelung des Begriffs der Vorstellung bestimmt.

Wie ist der Schluss der Elementarphilosophie? „Wer eine Vorstellung zugibt, der muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, d. h. dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt." Also wird vom Denkenmüssen auf das Sein geschlossen, im Widerspruch mit den eigenen Grundsätzen Reinholds und den Resultaten der Vernunftkritik, dass die Kategorien nur auf Gegenstände der empirischen Anschauung angewendet werden dürfen. Das Vorstellungsvermögen ist selbst keine Tatsache, es wird aus den Vorstellungstätigkeiten lediglich dadurch erschlossen und sein Dasein nur darauf begründet, dass man für die gleichartigen Vorstellungsfunktionen den Begriff einer sie alle hervorbringenden Kraft hypostasiert. Diese Kraft kann aber wieder nicht anders bestimmt werden, als durch die aus ihr hervorgehenden Wirkungen selbst. Man erklärt gar nichts, wenn man den Inhalt des zu Erklärenden mit der problematischen Marke „Kraft" oder „Vermögen" versehen noch einmal setzt. „Wenn man z. B. einen Stab aus dem Wasser zieht, so werden einige Tropfen daran hängen bleiben. Fragt man nun, woher dies rühre, so wird zur Antwort gegeben, der Stab habe ein das Wasser anziehendes Vermögen. Allein ist wohl durch diese Antwort das Faktum selbst im geringsten begreiflicher gemacht und dasjenige bestimmt worden, was den Tropfen am Stabe festhält."[1]) (Aenesidemus 106.)

1) Vergl. Aenesidemus S. 97—107; Kr. d. th. Ph. I, 656 f.

Mit dieser Kritik wendet sich Schulze gegen die empirischen Psychologen der Aufklärungszeit mit ihrer ziemlich gedankenlos angewendeten „Vermögenstheorie", die bei manchen in einen wahren „Vermögenunfug" ausartete. Alle diese „Vermögen" sind nur Gattungsbegriffe, denen man durch das leere Anhängsel des Kraftmerkmals metaphysischen Wert erteilen will. Nur in deskriptiver Absicht kann es einen Zweck haben, gleichartige Erscheinungen des Seelenlebens unter einem Gattungsbegriffe zusammenzufassen.

Schulze ist in dieser Kritik der „Seelenvermögen" der Vorläufer Herbarts und Benekes gewesen. Unter dem Stichwort „mythologische Behandlung" der Psychologie hat Herbart die Schulzesche Kritik auf die gesamte frühere psychologische Theorie ausgedehnt. Ebenso galt für Beneke die Aufhebung des Vermögensbegriffs als ein wesentlicher Fortschritt zur Naturwissenschaft von der Seele, d. h. der Assoziationspsychologie.[1]

---

1) Vergl. Windelband: Gesch. d. n. Ph. 3. Aufl. II, 194; Lehrb. d. Gesch. d. Ph. 4. Aufl. Herbart: Lehrb. d. Ps. § 3. Beneke: Die neue Ps. 1845 S. 33 bis 40. Dessoir: Neuere deutsche Psych. 2. Aufl. 1902, Bd. I, 383.

Dritter Teil.

Würdigung Schulzes und seiner Kantkritik.

Gottlob Ernst Schulzes Bedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt in seiner Gegnerstellung zum kritischen Idealismus begründet. Dass der neue Aenesidemus durch seine scharfsinnige Kritik die vorgeblich festere Grundlegung des Vernunftsystems, die Elementarphilosophie Reinholds, völlig vernichtete, und dass seine Angriffe auf das Vernunftsystem selbst, besonders auf dessen widerspruchsvollen Begriff des Dinges an sich, das Heer der Kantianer ins Wanken brachten und die Weiterentwickelung der Kantischen Philosophie bestimmten, ist eine geschichtliche Tatsache. Diese Kritik wird ihm stets seinen Platz in der Geschichte der Philosophie sichern. Zwar ist Schulze nicht der erste gewesen, der auf den fundamentalen Widerspruch der Transzendentalphilosophie in ihrer Annahme affizierender Dinge an sich aufmerksam gemacht hat. Dies ist von Jacobi bereits im Jahre 1787 in dem Anhang zu seinem „David Hume über den Glauben oder Realismus und Idealismus. Ein Gespräch“ (s. die „Beilage“ 207—230; Werke II, 289—310) geschehen. Aber Schulze hat den Vorwurf in der scharfsinnigsten und einschneidendsten Weise so formuliert, wie er dann in der Geschichte der Philosophie als „Ferment“ weiterwirkte.[1]) Wir wissen es aus Fichtes eigenen Angaben, die wir bereits in einem früheren Abschnitte anführten, dass der „Aenesidemus“ Reinhold bei ihm „gestürzt“, Kant ihm „verdächtig gemacht, und sein ganzes System von Grund aus umgestürzt“ habe. So vollzog sich die Weiterentwickelung der kritischen Philosophie in der Zersetzung des Begriffes des Dinges an sich bei Maimon, Beck und Fichte.[2])

1) Vergl. Vaihinger: Kommentar II, 38 ff.

2) Vergl. die Abhandlung Diltheys: „Die Rostocker Kanthandschriften“. Archiv f. Gesch. d. Ph. II, 595 ff.

Aber die Schulzesche Kantkritik besitzt nicht nur ein geschichtliches Interesse, sie ist auch für die Philosophie unserer Zeit von Wert und Wichtigkeit, sie kann auf aktuelle Bedeutung Anspruch machen. Denn wie der Neukantianismus, der seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts einen der „hervorstechendsten Charakterzüge“ des philosophischen Lebens bildet, eigentlich in den meisten Punkten nur dieselbe Gedankenentwickelung durchgemacht hat, wie sie die Anhänger Kants im letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts durchgemacht haben, so findet sich auch die dieser neukantischen Richtung entgegentretende Kritik in der Hauptsache bereits in den Einwürfen der Kantgegner, die zu Lebzeiten ihres Schöpfers die Vernunftkritik bekämpft haben. An erster Stelle kommt aber hier die scharfsinnige Kritik Aenesidem-Schulzes inbetracht.

Wir finden daher auch, wie schon in der Einleitung erwähnt wurde, bei verschiedenen Vertretern der neukantischen Richtung ein kritisches Eingehen auf die skeptischen Einwände des neuen Aenesidemus. Soweit diese Neukantianer darin mit Schulze übereinstimmen, dass Kant wirklich existierende Dinge an sich annimmt, welche den Stoff zu unseren Vorstellungen liefern, erkennen sie auch die vernichtende Kritik desselben in diesem Punkte an. „Was er [Schulze] gegen dieses sagt, ist so richtig und zutreffend, dass wir es geradezu unterschreiben können.“[1]) Es gilt ihnen, den von den Epigonen nicht verbesserten, sondern nur verschlimmerten Fundamentalirrtum Kants in dem Unbegriff des Dinges an sich, der als ein Rest von Dogmatismus, als ein „fremder Tropfen Bluts“, als ein „die Kantische Philosophie verfälschender illegitimer Eindringling“ anzusehen ist, aus ihr zu entfernen. Diesen Anhängern Kants erscheint aber die Schulzesche Kritik nur soweit als berechtigt, als sie sich gegen das „Ding an sich“ richtet, was er sonst gegen Kants System einwendet, soll auf einer empiristischen Missdeutung der Kantischen Lehren, auf seinem verkehrten Begriff von der Wahrheit und Realität der Erkenntnis beruhen. „Nahezu mit einer Anwandlung von tragischem Mitgefühl“ erkennen sie das „bei einem so scharfsinnigen Denker wie G. E. Schulze, der den Schwierigkeiten sonst wahrlich nicht denkscheu aus dem Wege geht“.[2]) Für diejenigen unter den Neukantianern, die den Wider-

1) Liebmann: Kant und die Epigonen S. 49. Ähnlich v. Leclair: Realismus 83 ff.

2) v. Leclair: Realismus S. 77.

spruch zwischen der transzendentalen Ästhetik und der Analytik bezüglich des Dinges an sich nicht zugeben wollen und behaupten, Kant lehre nur eine empirische Affektion durch Erscheinungen, ist die Kritik des Aenesidem auch in diesem Punkte lediglich durch ein Missverständnis begründet. Demnach hätte Schulze nur in einem oder überhaupt in keinem Punkte etwas gegen die kritische Philosophie ausgerichtet, seine sonstigen Einwürfe sind hinfällig, weil sie das Verständnis Kants nicht treffen.

Unsere Aufgabe in diesem Abschnitte muss es sein, an Hand unserer Darlegung der Schulzeschen Kantkritik zu untersuchen, ob Schulze die kritische Philosophie so missverstanden hat, dass seine Kritik entweder überhaupt, oder doch bis auf einen, wenn auch fundamentalen Punkt, völlig wertlos ist.

Zunächst ist es Tatsache, dass Schulze seiner Zeit als einer der besten Kenner der Vernunftkritik galt. Aber dagegen liesse sich sagen und ist oft genug eingewendet worden, dass die Männer aus der alten Ära der Kant-Forschung das Verständnis Kants allesamt nicht erreichten. Das braucht nicht einmal als Vorwurf ausgelegt zu werden, denn grossen Zeitgenossen gegenüber mag ein gerechtes Urteil fast unmöglich sein, weil es zu schwer ist, der ganzen Persönlichkeit und dem ausgedehnten Kulturgrunde, auf dem sie sich erhebt und auf den sie wieder zurückwirkt, ein volles Verständnis entgegenzubringen. Der richtige Standpunkt für eine objektive Betrachtung ist bedingt durch einen gewissen geschichtlichen Abstand, weil man die ganze Persönlichkeit bei veränderter Kulturlage ins Auge fassen muss.

Da taucht nun gleich die Frage auf: Ist denn die „Kritik der reinen Vernunft“ heute wirklich verstanden, sodass man an diesem richtig verstandenen Kant die Kritik der Anhänger und Gegner aus der alten Ära messen könnte? Ist das grundlegende Werk des Königsberger Philosophen, das manche als die grösste Tat des philosophischen Geistes rühmen, sodass ein Zweifel an der Berechtigung der kritischen Philosophie zur Grundlage aller Philosophie als „Blasphemie“ [1]) erscheint, und andere als ein „absurdum“ ansehen, „wie es die Geschichte der Philosophie etwa nur noch im Spinozismus aufzuweisen hat“, ein „Gewebe von Widersprüchen,

---

1) Vergl. Liebmann: Kant und die Epigonen S. 95. Der Vorwurf richtet sich dort gegen Schelling.

Fiktionen und Sophismen, . . . kein Peplos der Athene, sondern eine Penelopearbeit",[1]) ist das Werk heute verstanden?

Wieviele bedeutende Männer haben nicht ihre ganze Kraft an das Studium Kants gesetzt: und doch, wie unbefriedigend ist der augenblickliche Zustand in der Kant-Forschung. Die Arbeiten über Kant schiessen wie Pilze aus der Erde. Was ist das Resultat: Der eine glaubt streichen zu müssen, was der andere für das Wichtigste hält; was der eine als Behauptung ansieht, das macht der andere zur Voraussetzung. Überall versteckte und offene gegenseitige Vorwürfe des Missverstehens, mit denen einer den anderen widerlegen will. Wenn also die Übereinstimmung der Forscher in allen wesentlichen Punkten die Bedingung ist, um von einem wirklichen Verständnis sprechen zu können, so müssen wir sagen, dass Kants Werk auch heute noch nicht verstanden ist. Und was hat jener grossartig angelegte Kommentar, dessen erster Band am hundertsten Gedenktage der Vernunftkritik erschien, und von dem manche die Erwartung gehegt hatten, dass er die neue Ära der Kant-Forschung zu einem bestimmten positiven Abschluss bringen werde, als Resultat gefunden: Kants Argumentationen stellen „keineswegs immer ein harmonisch organisches Ineinander, sondern häufig ein verworrenes Durcheinander" dar, „ein merkwürdig kraus verschlungenes Knäuel von Problemen, verfilzte Problemgeflechte, ein Beweisgestrüpp, ein methodologisches Argumentenlabyrinth".[2]) Auf jeder Seite fast werden Kant „Unklarheiten und Widersprüche, Lücken und Irrtümer" vorgeworfen.[3]) Ist es so in der Philosophie unserer Tage, die man in vieler Hinsicht mit dem Titel eines neueren Schriftchens: „Kant . . . und kein Ende?"[4]) überschreiben könnte, mit dem wahren Verständnis Kants bestellt, so müssen wir für unseren Teil versuchen, sein Werk zu verstehen und die Einwände Aenesidem-Schulzes auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen.

Die Einwürfe des „Aenesidemus" richten sich in der Hauptsache gegen das Subjekt an sich, das Gemüt, und gegen das Objekt an sich, die „affizierenden Gegenstände" oder Dinge an sich. Wir wollen sie zusammenstellen:

---

1) Willmann: Gesch. d. Ideal. III, 528.

2) Vaihinger: Kommentar z. Kr. d. r. V. I, S. 448.

3) Ebendaselbst II, S. 6 Vorr.

4) A. Wernicke: Kant . . . und kein Ende. 2. Aufl. 1907.

1. Gegen die Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile aus dem Gemüte behält Humes Bestreitung des Kausalitätsgesetzes ihre Gültigkeit. Bei dieser Ableitung schliesst die Vernunftkritik vom subjektiven Denken auf das objektive Sein, ein Schluss, den die transzendentale Dialektik selbst als irrig erweist. Eine Notwendigkeit gewisser Art begleitet auch die uns gegebenen Empfindungen. Auch enthält es keinen Widerspruch, dass die Dinge an sich, die uns ja völlig unbekannt sein sollen, jene den synthetischen Urteilen a priori anhaftende Notwendigkeit erzeugten.

2. Dass die apriorischen Vorstellungen und Begriffe nur die Formen der Erfahrungserkenntnis sind, beweist die Kritik durch den schon ad 1 gerügten Schluss. Auch könnten die apriorischen Anschauungen und Begriffe sich durch eine präformierte Harmonie auf die Dinge beziehen und so die subjektiven Formen gleichzeitig objektive Beschaffenheiten ausdrücken.

3. Kants Annahme des Dinges an sich steht im Widerspruch mit der Anwendbarkeit der Kategorien.

Ad 1. Der Ausdruck „Gemüt“ findet sich bei Kant häufig. Über den Gebrauch desselben äussert sich die Kr. d. r. V. nirgends in besonderer Definition. Es ist nach ihr dasjenige, was von dem Gegenstande auf gewisse Weise affiziert wird. Unter unsere Erfahrungen mischen sich Erkenntnisse, „die ihren Ursprung a priori haben müssen“. Diesen Ursprung haben sie nach Schulzes Auffassung der Kritik im Gemüt. Das Gemüt ist die Ursache, der Realgrund derselben, es bringt sie hervor. Schulze untersucht nun, was man unter dem Gemüte, der Quelle des Notwendigen in der Erkenntnis zu verstehen habe; Ding an sich, Noumenon oder transzendentale Idee. Er glaubt Kants Meinung am ehesten zu treffen, wenn er sich für die Annahme des Gemütes als einer transzendentalen Idee entscheidet. Wenn wir uns die früher dargelegte Beweisführung Schulzes zu diesem Gegenstande vergegenwärtigen, so lässt sich die Richtigkeit derselben, sofern nur Schulzes Auffassung den Sinn der „Kritik“ trifft, nicht bestreiten. Gegen die Kantianer, die das Gemüt als ein Ding an sich auffassten, hat Schulzes Nachweis eines inneren Widerspruchs in diesem Begriffe volle Berechtigung.

Lässt sich nun aber der Ausdruck „Gemüt“ nicht anders auslegen, als wie es von Schulze geschehen ist? Kant hat sich später einmal über den Gebrauch desselben ausgesprochen. In dem Schriftchen: Über das Organ der Seele (1796) nennt er Gemüt

„das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperzeption bewirkende Vermögen (animus) und nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert; wodurch das gewonnen wird, dass wir in Anschauung des denkenden Subjekts nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen" . . . Die Anthropologie (1798) bringt im § 22 die Definition „Gemüt als ein blosses Vermögen zu empfinden und zu denken", werde aber irriger Weise „als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen". Demnach ist „Gemüt" soviel wie „Vorstellungsfähigkeit". Kant will den Ausdruck „Seele" vermeiden, weil dieser leicht metaphysisch ausgedeutet wird.[1])

Die angeführten Äusserungen Kants über das „Gemüt" scheinen uns für eine andere Auffassung dieses Ausdrucks zu sprechen, als die von Schulze genommene. Kant will damit nicht sagen, dass das „Gemüt" Ursache der Anschauungen und Verstandeskategorien sei, oder sie erzeugte, wie das später von Fichte behauptet worden ist, sondern nur, dass die Kategorien Funktionen des Intellekts sind. Nach seiner Ansicht wird die gesamte empirische Erkenntnis, oder die äussere und innere Erfahrung, durch gewisse allgemeine Verknüpfungen zusammengehalten, deren Vorhandensein eine unleugbare Tatsache ist, und die, weil sie von der Erfahrung als Bedingungen vorausgesetzt werden, nicht aus ihr stammen können, sondern a priori gegeben sein müssen. Diese allgemeinen Verknüpfungen (Kategorien) sind im Erkennen tatsächlich vorhanden, sie können nicht hinweggedacht werden; woher sie stammen, können wir auf keine Art wissen.

In diesem Punkte möchte also der Aenesidemus vom Jahre 1792 Kant missverstanden haben, da er dessen eigene Auslassungen über das „Gemüt" eben noch nicht kennen konnte, und auch die Auffassung der Anhänger der kritischen Philosophie zum grossen Teil eine solche war, die seine Kritik wirksam traf; diese gleiche Kritik richtete sich natürlich auch gegen die Theorie der Seelenvermögen in der damaligen Psychologie, speziell gegen das Reinholdische „Vorstellungsvermögen", wie wir bereits in einem früheren Abschnitt ausführten, und ist hier von besonderer Bedeutung gewesen, indem sie die Überleitung zur Herbartschen Polemik gegen die „Vermögenstheorie" bildete.

---

1) Vergl. hierzu: Vaihinger: Kommentar II, 9 ff.

Schulze führt in dem Einwurf gegen die Ableitung der synthetischen Urteile a priori aus dem Gemüte auch an, dass uns die Empfindungen mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit gegeben sind. Er unterscheidet zwar zwischen der Notwendigkeit, mit der mir eine Empfindung gegeben ist, und der allgemeinen Notwendigkeit bei den synthetischen Urteilen a priori. Doch meint er, dass es wohl möglich sei, dass die Empfindungen auch das Bewusstsein jener allgemeinen Notwendigkeit in uns hervorrufen könnten. Liebmann benutzt dieses Argument, um darzutun, wie wenig dieser scharfsinnigste der Gegner Kants, der es mitverschuldet hat, „dass Kant zu voreilig für überwunden gehalten wurde", der Kantischen Tiefe gewachsen sei: das „als vorhanden erkennen müssen" der Empfindung sei eben nicht der Ausdruck metaphysischer Notwendigkeit und Allgemeinheit, sondern des empirischen Gezwungenseins. „Was zwingt uns denn nun dazu? Haben wir ein solches Zwingende wahrgenommen? Nein! Vielmehr setzen wir gemäss der Kategorie der Kausalität einen Gegenstand voraus, der die Ursache der gegenwärtigen Empfindungen in uns ist, und kommen so erst zu der empirischen Notwendigkeit des Gezwungenseins." [1]) Gegen diese Ausführungen ist zu erwähnen, dass sie die Kategorie der Kausalität bereits als bewiesen voraussetzen. Aber warum sollen nicht in den Wahrnehmungen konstante Elemente vorkommen, von denen wir selbstverständlich nicht abstrahieren können, so lange wir im Gebiet der Vorstellung bleiben. Eine Vorstellung der Dinge unter Abstraktion von gewissen Eigenschaften ist für uns nur vollziehbar, wenn diese Eigenschaften nicht konstant sind. Wir könnten also immerhin sagen: wenn auch zuzugeben ist, dass Erfahrung nicht ohne die Vorstellung der Notwendigkeit möglich ist, so erklärt sich das einfach daraus, weil die Notwendigkeit ein konstantes Element aller Wahrnehmungen ist.

Ebenso ist auch Schulzes Argument berechtigt, dass wir uns die Notwendigkeit, welche den synthetischen Urteilen a priori anhaftet, als durch die Dinge an sich verursacht denken können. Denn diese Dinge an sich, die uns zwar völlig unbekannt sein sollen, liefern den Stoff zu unseren Vorstellungen, wie die Vernunfkritik lehrt. Es enthält keinen Widerspruch, dass sie auch die Notwendigkeit, mit der uns die Vorstellungen gegeben sind, erzeugten.

---

1) Liebmann: Kant u. d. Ep. S. 48.

Ad. 2. Gegen die Aufstellung der Vernunftkritik, dass die Vorstellungen a priori nur die Formen der Erfahrungsgegenstände sein können, und deshalb unser Wissen nur ein Wissen um Erscheinungen sei, macht Schulze die Einwendung, dass sich diese Vorstellungen und Begriffe a priori „vermöge einer präformierten Harmonie der Wirkungen unseres Erkenntnisvermögens mit den objektiven Beschaffenheiten der Sachen ausser uns auf diese Beschaffenheiten“ beziehen könnten. Diese Möglichkeit subjektiv und zugleich objektiv, d. h. als objektiv den Dingen angehörig, ihre Eigenschaft, ist von der Vernunftkritik nicht berücksichtigt worden. Kant hat nirgends bewiesen, dass das „Apriorische“, dessen Ursprung ein rein subjektiver sei, auch blos subjektiv hinsichtlich seiner Gültigkeit, d. h. blos auf Erscheinungen anwendbar sei und nicht auf die Dinge an sich oder die transzendenten Objekte. Neben blos „objektiv“ und blos „subjektiv“ besteht als dritte Möglichkeit „subjektiv und objektiv“ zugleich. Durch diese Lücke in der Argumentation wird aber dieser Kantische Schluss beweisunkräftig.

Der von Schulze bereits gemachte Einwand ist bekanntlich im 19. Jahrhundert von Trendelenburg in der schärfsten Weise wiederholt und gegen Kant ins Feld geführt worden. Er hat hier zu dem bekannten Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer geführt.[1])

Ad 3. Schulzes Kritik des Begriffes des Dinges an sich, die wir in dem bekannten Satz zusammenfassen können: „Wenn die transzendentale Deduktion der Kategorie richtig ist, so ist ebenso gewiss einer der ersten Grundsätze der Kr. d. r. V., dass nämlich alle Erkenntnis mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüt anfange, unrichtig“, (Aen. S. 264) ist so bekannt, dass wir nicht besonders daran zu erinnern brauchen. Ihre Tragweite hat sie am besten dadurch bewährt, dass sie die Weiterentwickelung der nachkantischen Philosophie bedingt hat.

Doch einen Punkt müssen wir hier kurz streifen, der in der neukantischen Philosophie unserer Tage eine wichtige Rolle spielt, die Frage, wie sich wohl der neue Aenesidemus zu der von den Neukantianern an Stelle der Affektion durch die Dinge an sich gesetzten empirischen Affektion durch Erscheinungen gestellt hätte.

---

1) Vergl. die scharfsinnigen Ausführungen bei Vaihinger: Kommentar II, S. 290—326.

Zwar ist diese Setzung der empirischen Affektion nicht erst von der Neukantischen Richtung aufgefunden worden, um auf diese Weise den Widerspruch der Kr. d. r. V. zu überwinden. Sie findet sich bereits bei Sigismund Beck, dem bekannten „Standpunktslehrer". Lediglich um der Verständlichkeit willen nimmt die Kritik nach seiner Ansicht die „Sprache des Realismus" an. Nur „um der Schwachen willen" redet Kant von einer Affektion des Subjekts durch Gegenstände an sich; der in Wahrheit affizierende Gegenstand ist die Erscheinung. Es kann keine Dinge an sich geben, also auch keine Affektion durch solche.

Tauschen wir nun aber nicht mit der Annahme der empirischen Affektion durch die Erscheinungen statt der durch Dinge an sich einen härteren Widerspruch ein, als der ist, dem wir entgehen wollen? Denn diese empirischen Gegenstände sind doch, wie uns tausend Stellen der Kritik belehren können, „nichts als unsere Vorstellungen". Diese lediglich vorgestellten Gegenstände sollen uns erst affizieren, damit wir eben ihre Vorstellungen erhalten, und sie selbst bestehen doch nur in Vorstellungen. Ist ein solcher Widerspruch nicht handgreiflicher als wie der durch Leugnung der Dinge an sich überwundene? Stürzt sich eine solche Auslegung nicht, „um die Scylla der transzendenten Affektion zu vermeiden, in die Charybdis der empirischen".[1]) Uns scheint deshalb die Auffassung Aenesidem-Schulzes, dass die Vernunftkritik eine transzendente Affektion durch Dinge an sich lehre, das richtige Verständnis Kants zu treffen, womit gleichzeitig auch der fundamentale Widerspruch in Kants System gegeben ist. Dieser Widerspruch wird aber für das Vernunftsystem um so verhängnisvoller, wenn man in der Kantischen „Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung den Schwerpunkt der kritischen Philosophie" erblickt.[2]) Doch ist dieses offenbar nicht die Meinung Schulzes, er findet den eigentlichen Kern des Kantischen Philosophierens in seinem Anschluss an Leibniz, seiner Aufzeigung und Ableitung apriorischer Erkenntniselemente, wie sich aus der Darlegung der Schulzeschen Kantkritik ergibt.

Wir haben gezeigt, dass Aenesidem Schulze in der scharfsinnigen Kritik des „Aenesidemus" nicht allein bei seinen Einwänden gegen das Ding an sich das Verständnis Kants trifft und

1) Vaihinger: Kommentar II, 51. Vergl. zum Ganzen den: Exkurs über die affizierenden Gegenstände II, S. 35—55.

2) Spicker: Kant, Hume, Berkeley. S. 12.

einen fundamentalen Widerspruch des Vernunftsystems aufdeckt, sondern dass auch die anderen Einwürfe bis auf einen gegen das kritische System völlig berechtigt sind, indem sie unbewiesene Voraussetzungen desselben, Lücken und Irrtümer herausstellen. Ein Punkt mag aus der Kritik des „Aenesidemus" noch Erwähnung finden, das Zurückwerfen des transzendentalen Idealismus auf den Idealismus Berkeleys. Dass die Vernunftkritik dieser Konsequenz nur durch die Annahme der Dinge an sich entgehen kann, ist offenbar, und von Kant unterscheidet sich Berkeley dadurch, dass er die Existenz der Dinge an sich, welche unseren empirisch vorgestellten Erscheinungsgegenständen im Raume entsprechen, eben als eine widerspruchsvolle Annahme verwirft. Aber da in der Voraussetzung Kants von wirkenden Dingen an sich, während doch die Kausalität nur subjektiv sein soll, eine Inkonsequenz liegt, so rückt dies in Kants System die Erscheinung dem Schein nahe, welcher Folgerung neuerdings Cohen, da er das Ding an sich verwirft, dadurch zu entgehen meint, dass er sagt: „Der Schein bleibt, aber er heisst Erscheinung."[1]) Nach Kant heisst aber die Erscheinung nicht blos Erscheinung, sie ist Erscheinung — nämlich eines realen Dinges an sich, ohne welches die empirische Welt zum blossen Schein würde. Vom Standpunkte der transzendentalen Ästhetik aus kann man daher Schulze nicht zustimmen, von dem der transzendentalen Analytik aus kann der transzendentale Idealismus diesem Schicksale nicht aus dem Wege gehen, und besteht Schulzes Argumentation zu Recht.

Die von uns im vorigen Kapitel gebrachten kritischen Ausführungen, welche Schulze in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" gegen die Einleitung und den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre der Kantischen Vernunftkritik richtet, haben durch sich selbst gezeigt, dass sie nicht lediglich eine Wiederholung der skeptischen Einwände des „Aenesidemus" ausmachen. Wir müssen also hierin der Behauptung Zellers (Gesch. d. n. Ph. S. 583 f.) entgegentreten, der dieses spätere Werk als eine Wiederholung des früheren bezeichnet, und machen uns das Urteil Vaihingers zu eigen, der von der „Kritik d. th. Ph." schreibt „des berühmten Verfassers des „Aenesidemus" (der sich jedoch nicht auf alle Teile der Kritik bezieht) durchaus würdig, von richtigen exegetischen Grundsätzen geleitet".[2]) Im folgenden sollen nun

1) Zitiert nach Vaihinger: Kommentar II, S. 503.

2) Vaihinger, Kommentar I.

Schulzes Einwände aus der „Kr. d. th. Ph.“, soweit sie neue Momente zur Kantkritik bringen, auf ihre Berechtigung und ihre Bedeutung für die Kantkritik unserer Zeit untersucht werden.

Gegen die synthetischen Urteile a priori macht Schulze zwei neue Einwürfe, einmal: Der Begriff derselben enthalte einen inneren Widerspruch, und dann: die Einteilung in analytische und synthetische Urteile erweise sich als eine fliessende. Nehmen wir zuerst den letzten Einwand, so lässt sich gegen dessen Berechtigung nichts erwähnen, und es wird auch allgemein zugestanden, dass die Kantische Unterscheidung sich als eine relative darstelle. Der Vorwurf ist später noch des öfteren wiederholt worden, so vor allem von Schleiermacher in seiner Dialektik.[1]) Auf Wundts und Sigwarts Irrtum in diesem Punkte wurde bereits früher aufmerksam gemacht.[2]) Fragen wir uns jedoch, ob Schulze mit seinem Einwand den Nerv der Kantischen Unterscheidung trifft, so ist dies zu verneinen. Der Unterschied liegt vielmehr in dem: mitgedacht werden können oder müssen. Das erstere gilt für das synthetische Urteil, das letztere für das analytische. Insofern verfehlt also der Schulzesche Einwand gegen Kant seinen Zweck. Überhaupt ist es zutreffender, mit Wundt das Urteil selbst stets als analytisch anzusehen, synthetisch entstanden ist der Vorstellungs- oder Begriffszusammenhang, den das Urteil hat, indem das Urteil als Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre Bestandteile oder allgemeiner: als Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Merkmale gilt.

Was den anderen Einwurf Schulzes angeht, dass schon der Begriff der synthetischen Urteile a priori durch einen inneren Widerspruch sich selbst aufhebe, so vermögen wir demselben nur soweit Berechtigung anzuerkennen, als wir behaupten, dass hier ein noch nicht aufgelöster Widerspruch Kants vorliegt. Wenn Schulzes Annahme zuträfe, dass in den synthetischen Urteilen a priori das Prädikat dem Subjekte nicht abgesprochen werden kann, ohne die „innere Möglichkeit“ des Subjektsbegriffes zu zerstören, so würde der Einwand unbedingt ins Schwarze treffen. Die synthetischen Prädikate gehören nach Kant ebenso wie die analytischen zur „inneren Möglichkeit des Subjektsbegriffes“. Einerseits sollen sich die synthetischen Urteile a priori von den

1) Auch von Trendelenburg, E. v. Hartmann u. a.

2) Als neueres Werk, in dem sich dieser Irrtum nicht findet, merken wir an: R. Eisler: Einf. in die Erkenntnistheorie 1907 S. 124 Anm.

analytischen, die auf der „inneren Möglichkeit“ des Subjekts beruhen, unterscheiden, anderseits scheinen sie sich doch wieder auf die „Möglichkeit“ des Sukjektsbegriffes zu gründen, indem darauf die ihnen als apriorischen zukommende Notwendigkeit beruht. Aber dessen ungeachtet sagt Kant nirgends, dass in den synthetischen Urteilen a priori „das Subjekt ohne Fällung jenes Urteils so zu sagen in seiner innersten Möglichkeit tödlich getroffen würde“. Ein Widerspruch scheint hier allerdings vorzuliegen, aber man kann nicht mit Schulze schliessen, „dass dadurch, dass man von einem Begriffe dasjenige, was nicht in ihm liegt (das synthetische Prädikat) wegdenkt, die bereits in demselben gesetzten Merkmale zugleich mit aufgehoben werden“.[1])

Der Vorwurf, den Schulze gegen die Einleitung der Kr. d. r. V. erhebt, dass Kant hier allzu rasch zu Werke geht und eine Menge unbewiesener Voraussetzungen macht, kann von keinem einsichtigen Kantforscher als unberechtigt zurückgewiesen werden. Diese unbewiesenen Prämissen sind nach Schulze die folgenden: Die Annahme affizierender Gegenstände, das rationalistische Vorurteil, dass Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aus der Erfahrung stammen können, um den apriorischen Ursprung der reinen Verstandesbegriffe zu retten, die ungeprüfte Annahme der Tatsächlichkeit notwendiger synthetischer Urteile im menschlichen Verstande und die vorausgesetzte reale Trennbarkeit von Stoff und Form.

In seiner Kritik der „transzendentalen Ästhetik“ vertritt Schulze die Ansicht, dass Kant aus den notwendigen synthetischen Urteilen in der Mathematik, die er als tatsächlich gegeben voraussetze, die Apriorität der Raum- und Zeitanschauung erweise, und er untersucht deshalb zunächst die Urteile in der Mathematik. Wir müssen uns fragen, ob Schulzes Ansicht das Verständnis Kants trifft?

Es bestehen im Neukantianismus unser Zeit zwei diametral verschiedene Ansichten über den ursprünglichen und eigentlichen Gedankengang des Königsberger Philosophen. Nach der einen Ansicht (Paulsen, Riehl, Windelband) will Kant den Anspruch synthetischer Urteile a priori, die als psychologische Gebilde in drei Wissenschaften tatsächlich vorhanden sind, einer Prüfung unterwerfen, die aber nur für Mathematik und reine Naturwissenschaft sich als rechtmässig erweist. Nach der anderen Ansicht

---

1) Kritik d. th. Ph. II, 150.

(K. Fischer) setzt die Kritik ausser den synthetischen Urteilen a priori als psychologischen Gebilden auch deren erkenntnistheoretische Gültigkeit in Mathematik und reiner Naturwissenschaft als unzweifelhaftes Faktum voraus.[1]) Wir sehen, Schulze teilt die zweite Ansicht, und er kann das mit gutem Rechte, denn er legt seiner Kritik die 2. Aufl. der „Kr. d. r. V.“ vom Jahre 1787 und die „Prolegomena“ zugrunde. Bekanntlich hat Kant der 2. Aufl. den Abschnitt über die „Transzendentale Erörterung“ des „Raumes“ und der „Zeit“ hinzugefügt, womit er den „ursprünglichen, streng wissenschaftlichen, rein synthetischen Gang“ durchbricht und den analytischen Weg einschlägt. War so in der 1. Aufl. die Natur der Mathematik eigentlich nur Ergebnis, so wird sie in der 2. Aufl. als Beweismoment für die Lehre vom Raume als apriorischer Anschauung und Form des äusseren Sinnes gebraucht, in der gleichen Weise wie in den analytisch verfahrenden Prolegomenen.

Die Tragweite der Kantischen Lehre, dass die Urteile der Mathematik insgesamt synthetisch sind, für dessen Ästhetik und damit für die ganze Kritik hat Schulze ganz richtig erkannt. Kant äussert sich selbst in der Kritik der praktischen Vernunft: Wenn die Sätze der Mathematik analytisch wären, so wären sie allerdings auch apodiktisch, „gleichwohl aber würde daraus kein Schluss auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urteile, nämlich solche, die synthetisch wären (wie der Satz der Kausalität) zu fällen, gezogen werden können“. (Kr. d. pr. V. S. 90 ff.). Dieser Schluss kann nur gezogen werden, wenn die Urteile der Mathematik auch synthetisch a priori sind. „Die Mathematik ist die negative Instanz, an der Kant den Skeptizismus scheitern macht“, betont in neuerer Zeit einer der eifrigsten Kantforscher. Ein anderer: „Wenn die mathematischen Urteile nicht synthetisch sind, so fehlt Kants ganzer Vernunftkritik der Boden.“[2])

Wem hat die mathematische Forschung in ihrer Fortentwickelung seit Kants Aufstellungen bezüglich dieser Wissenschaft und der Ablehnung und Bekämpfung derselben durch Schulze Recht gegeben? Offenbar nicht Kant.

„Die Entwickelung der modernen Mathematik führt mehr und mehr ab von Kants prinzipiellen Ideen, zurück zu Leibnizischen Positionen. Die reine Mathematik erscheint als eine Gesamtheit

1) Vaihinger Kommentar II. 384—425.

2) R. Zimmermann: Über K. mathem. Vorurteil, 1871.

rein formaler, von allem Inhalt unabhängiger Abhängigkeitsbeziehungen. Die angewandte Mathematik besteht in der Anwendung dieser formalen Abhängigkeitsbeziehungen auf inhaltliche Daten. Wir können seit der 2. Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zwei neue Theorien als Grundlagen der Mathematik ansehen: Die Mengenlehre und die Gruppentheorie: Die Wissenschaft von den Vielheiten und den Anordnungen. Gegenstände der Mathematik sind in der Hauptsache nicht mehr der Begriff der Grösse und der Zahl, sondern der Begriff der Ordnung. (Mengenlehre, Theorie der Substitutionen und Gruppen.) Also zeigen sich die Wissenschaften von der Zahl und der Grösse als keine ursprünglichen. Sie ruhen auf Lehrgebäuden mit einem eher logischen als mathematischen Charakter und auf Begriffen, die nichts mehr von Quantität enthalten. Die Geometrie ist nicht auf den allgemeinen und unbestimmten Begriff des Raumes, der Fläche und Linien aufgebaut, sondern auf die besonderen und bestimmten Ideen der Geraden, der Ebene und besonders des Punktes, sie stellt sich dar als Wissenschaft von der Ordnung des Zugleichseienden. Die Arithmetik erscheint als ein auf den Satz des Widerspruchs oder doch wenigstens rein logische Grundsätze gestütztes System.[1]) Wie auf dem Gebiete der Naturphilosophie (Ostwalds energetische Auffassung, Substanz = tätige Kraft), so ist auch in der Philosophie der Mathematik ein Zurückgehen auf Leibniz in neuerer Zeit zu konstatieren. Auf jeden Fall müssen die arithmetischen Sätze als rein analytische angesehen werden, bezüglich der Geometrie kann man nicht behaupten, dass ihre Axiome aus rein logischen Grundsätzen sich herleiten lassen, weshalb es ja auch nur eine Arithmetik, mehrere, logisch gleich mögliche Geometrien gibt. Die auf den gegebenen Raum bezogene Geometrie ist eine synthetische Wissenschaft, das ist der einzige Punkt, der das „glänzendste Beispiel“, welches die Mathematik für Kants neue Entdeckung geben soll, wenigstens nicht ganz seines Glanzes beraubt. Aber dass deren Urteile a priori sind, ist mit diesem Zugeständnis noch nicht erwiesen.[2])

---

1) Dedekind z. B. bezeichnet die „Arithmetik“ (Algebra, Analysis) als einen „Teil der Logik“, als einen unmittelbaren „Ausfluss der reinen Denkgesetze“. Wir nennen hier ausserdem: Boole, Peirce, Peano, Schröder, Grassmann, Hankel, Cantor u. a.

2) Wir verweisen zu unseren Ausführungen auf die Abhandlung von L. Couturat über „Kants Philosophie der Mathematik“, in der Revue der Meta-

Unsere Darlegungen haben auf jeden Fall gezeigt, dass wir die Schulzesche Kritik der synthetischen Urteile a priori in der Mathematik als zutreffend anerkennen müssen. Ebenso berechtigt ist nun auch sein Einwand: dass die Apodiktizität der Mathematik nur eine Apriorität von Raum und Zeit zulasse, dass nur apriorische Erkenntnis Notwendigkeit und Allgemeinheit ergebe, dies werde von der Kritik als unbewiesene Prämisse aufgestellt, aber nirgends durch irgendwelche Argumente gestützt. Schulze wendet sich hier auch gegen die fundamentalste und verhängnisvolle Voraussetzung der ganzen transzendentalen Ästhetik, dass das ordnende Prinzip nicht in den Empfindungen selbst liegen könne. Diese Prämisse haben fast alle neueren Raumtheorien ungeprüft von Kant übernommen, ohne den Einwand Aenesidem-Schulzes zu beachten. Es ist aber klar, dass der Kantleser hier an einem wichtigen Scheidewege steht: „Gibt er Kant diese Prämisse ebenso leicht zu, als dieser sie macht, so entfernt er sich mit jedem Schritte mehr von dem natürlichen Wege. Der Abwege sind es aber immer mehr als des richtigen Weges, und so führt jene verhängnisvolle Prämisse zu allen jenen Irrtümern, in welche die von Kant direkt und indirekt beeinflusste Raumtheorie verfallen ist.“ [1]) Vaihinger, dessen Kommentar wir diese Stelle entnehmen, bemerkt auch, dass man erst neuerdings begonnen habe, jene Prämisse in Zweifel zu ziehen. [2]) (Dem gelehrten Kommentator ist die Stelle bei Schulze, wie es scheint, entgangen.) Jedenfalls beweist uns der Einwand der „Kr. d. th. Ph.“ den eindringenden Scharfsinn des Kantkritikers Schulze aufs neue.

In der Kritik des ersten Raumargumentes der transzendentalen Ästhetik trifft Schulze den Sinn Kants, wenn er annimmt, dass hier kein zeitliches Priori gemeint ist. Sein Einwand, dass der Raum auch ein empirischer Begriff sein könne, indem er in allen

---

physik und Moral Mai 1904 erschienen, als Anhang beigefügt der deutschen Übersetzung des 1905 veröffentlichten Werkes des gleichen Autors: „Les principes des Mathématiques“; deutsch: die philos. Prinz. der Mathematik“, übersetzt von Carl Siegel, Leipz. 1908 S. 247—326. Gegen die Folgerungen Conturats wendet sich Ernst Cassirer in seiner Arbeit: Kant und die moderne Mathematik“ (Kantstudien XII. Bd., 1907, S. 1—50).

1) Vaihinger: Kommentar II, 74; zum Ganzen vergl. S. 69—79.

2) Ebendas. S. 76. Diese Prämisse ist angenommen worden von Herbart, Schopenhauer und auch von Lotze mit der Korrektur durch die „Lokalzeichen“, eine scharfe Polemik gegen dieselbe bei v. Kirchmann, Riehl, Stumpf u. a., die eine realistische Rückbildung Kants bieten.

Wahrnehmungen als konstantes Element vorkomme, lässt sich nicht abweisen. Auf jeden Fall ist diese Möglichkeit von Kant nicht nur nicht widerlegt, sondern überhaupt übersehen worden. Es ist die von Schulze so oft gerügte Unvollständigkeit der Disjunktion eben eine Eigentümlichkeit des Kantischen Denkens.[1])

Beim zweiten Raumargument fasst der Kantkritiker ganz richtig die absolute Notwendigkeit als den Kern dieses Beweises. Ebenso ergibt sich sein Einwurf, dass eine solche absolute Notwendigkeit der Raumvorstellung nicht anhafte, vom Standpunkte der wissenschaftlichen Psychologie aus als berechtigt.[2])

Der dritte Beweis in der „metaphysischen Erörterung des Raumes" leidet wieder unter jener später von Überweg als „allgemeiner und fundamentaler Fehler" der Kantischen Beweisführung bezeichneten Unvollständigkeit der Disjunktion, wie von Schulze dargelegt wird. Er macht auch darauf aufmerksam, dass die Auffassung eines räumlichen Gebildes stets eine Funktion der Synthesis einschliesst, was uns veranlassen könnte, denselben als einen Verstandesbegriff anzusehen.[3])

Im vierten Raumargument spricht Kant nach Schulzes Meinung nur von einer komparativen, nicht von einer absoluten Notwendigkeit. Er zieht die Antinomienlehre (II. Aufl. 456 ff.) zu Hilfe, um seine Auffassung zu rechtfertigen. In Wahrheit ist Kant über das Schwanken, ob die Raumanschauung als unendliche wirklich gegeben oder diese Unendlichkeit nur eine gedachte sei, nie hinausgekommen. Schulzes Bemerkung, dass die Vorstellung der Unendlichkeit, da sie alle Grenzen der Erfahrung überschreite, doch nicht der „Anschauung" beizulegen sei, wie dies Kant tue, sondern nach Kants sonstiger Lehre der „Vernunft", welche ja in ihren Ideen die Schranken der Sinnlichkeit zu überschreiten trachtet, ist jedenfalls beachtenswert. Sein Einwurf, dass sich auch der Materie ein unendlicher Umfang beilegen lässt, während dieselbe doch nach Kant empirische Vorstellung sei, muss auch als beweiskräftig

1) Der gleiche Vorwurf ist mit besonderer Schärfe später von Überweg wiederholt worden.

2) Der Schulzesche Einwurf ist besonders treffend von Riehl formuliert und gegen die Kritik ins Feld geführt worden. (Kritizismus II, a, 101 ff.)

3) Die moderne Logik verwirft bekanntlich die Aristotelisch-Kantische Auffassung des Begriffs als Gattungsbegriff, indem sie unter Begriff einfach die Vorstellung versteht, sofern wir sie logisch im Urteil verwenden. (Siehe Wundt, Logik I, 43 ff. 3. A. 1906.

angesehen werden.[1]) Das gleiche Zeugnis müssen wir dem Einwand zuerkennen, dass wir uns auch einen Begriff mit unendlich vielen Merkmalen denken können.[2])

Schulzes Einwände gegen den von der Vernunftkritik gelehrten transzendentalen Idealismus haben wir bereits bei Besprechung der Kritik des „Aenesidemus" gewürdigt. Die Einwürfe der „Kr. d. th. Ph." gegen die aus der transzendentalen Idealität und empirischen Realität der apriorischen Anschauungsformen sich ergebenden Bestimmungen sind mit diesen übereinstimmend. Noch einer Bemerkung des scharfsinnigen Kantkritikers müssen wir zum Schlusse Erwähnung tun, seines Einwurfes gegen das Paradoxon der symmetrischen Gegenstände. (Kr. d. th. Ph. II, 225.) Kant führt in den Prolegomenen § 13 das Vorkommen ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge als Bestätigung für die von ihm aufgestellte idealistische Theorie ein (z. B. zweier sphärischer Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, oder widersinnig gewundener Schnecken). Schulze entkräftet dieses Argument, indem er ganz richtig das „punctum saliens" und zugleich den Fehler desselben erkennt: „Diese Bestätigung möchte denjenigen allenfalls wohl in Verlegenheit setzen können, der etwa die Erkenntnis der Dinge an sich mit Leibnizen auf die deutlichen Begriffe des Verstandes einschränkte." Kant übersieht eben den Richtungsunterschied. Die symmetrische Anordnung setzt nur eine feste Mittellinie zwischen den betreffenden Gegenständen voraus, keineswegs den absoluten Raum.[3])

Wir fassen unser Urteil über die Kantkritik Schulzes zusammen: Der Meinung, welche die Zeitgenossen über den neuen Aenesidem hegten, dass er einer der besten Kenner der neuen kritischen Philosophie Kants sei, können wir für seine Zeit zustimmen, aber auch nach unserer heutigen Auffassung dieser Philosophie hat Schulze bis auf einige Punkte, die wir im vorigen hervorgehoben haben, das Verständnis Kants erreicht. Dass er einer der scharfsinnigsten Kritiker der Transzendental-Philosophie gewesen ist, dieser Vorzug gilt heute so gut wie damals.

---

1) Ein ähnlicher Einwurf gegen das 3. Raumargument ist von Adikes erhoben worden. S. Vaihinger II, 221.

2) Vergl. den Einwand von E. v. Hartmann bei Vaihinger II, 241; z. B. eine mathematische unendliche Reihe.

3) Siehe Vaihinger, Kommentar II, 518—532.

Dieses sein grosses Verdienst kann ihm auch durch keine ablehnende Kritik, die in ihrer Begeisterung für Kant und sein Werk die unleugbaren Fehler und Widersprüche nicht sehen will, welche seiner Lehre anhaften, geschmälert werden. Auch Schulze hat Kant und seine Leistung erkannt und hochgeschätzt, ihm war der Königsberger Philosoph nicht einer von den „Buben“, die nach der Ansicht eines neueren Kantkritikers „mit Steinen nach den ewigen Ideen“ geworfen haben. Von dieser Erkenntnis der Ehrlichkeit des Kantischen Wollens und dem unvergleichlichen Eifer im Suchen nach der Wahrheit, der das Vernunftsystem erarbeitet hat, legt irgendeine Stelle in jedem seiner Werke Zeugnis ab. Aber diese Schätzung machte ihn nicht blind gegen unbewiesene Voraussetzungen, unvollständige Disjunktionen, Widersprüche und offenbare Irrtümer, und veranlasste ihn nicht, Auslegungen in die Lehren der Kritik hineinzuinterpretieren, die denselben schnurstracks widersprechen, wie die Männer, die sich als die Fortsetzer der kritischen Philosophie betrachteten. Ihm war die Wahrheit eine erhabenere Gottheit als ihre Priester auch die genialsten, und wo sich ihm Irrtum und Widerspruch zeigte, da stellte er denselben scharf umgrenzt und auf seine Ursache und Konsequenzen untersucht aus dem Ganzen heraus. Zwar der „beste Hasser“ der kritischen Philosophie, wie ihn die einzige bisher über ihn existierende Spezialarbeit charakterisiert,[1]) ist er nie gewesen. Nur innigstes Bedauern hat es in ihm ausgelöst, dass der grosse Königsberger Philosoph trotz des bewundernswerten Tiefsinns, der ihm eignet, trotz der unverdrossenen Arbeit eines ganzen Menschenlebens nicht erreicht hat, was er wollte, nicht die „Philosophia perennis“, die er geben wollte, geschaffen hat, sondern ein System, das gleich den früheren sich auf unbewiesene Voraussetzungen aufbaute und mit Widersprüchen und Irrtümern behaftet war.

Hat Kant überhaupt ein festgefügtes System hinterlassen? Diese Frage kann nach der Schulzeschen Kritik, wie wir sie kennen gelernt haben, nicht bejaht werden. Und so kann man auch der Schulzeschen Kritik nicht entgegnen, dass Systeme nur durch Systeme widerlegt werden könnten.[2]) Schopenhauer setzt seiner Kritik der „Kr. d. r. V.“ die Worte Voltaires voran: C'est le

1) Ernst Fischer: Diss. S. 120.

2) Wie z. B. der bekannte Hegel-Biograph Gans bezüglich seines Meisters Schöpfung meint. Hegels Werke Bd. VIII, Vorwort XII—XIV.

privilège du vrai génie, et surtout du genie, qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes."

Aber dürfen diese grossen Fehler für den Genius, der die menschliche Erkenntnis untersucht, logische Schnitzer sein, eine Fülle von „Unklarheiten und Widersprüchen, Lücken und Irrtümern"? Schulze verneint die Frage und so gilt ihm seine Kantkritik als Widerlegung der kritischen Philosophie.

Der Schulzeschen Kantkritik ist noch ein Verdienst zuzuschreiben, das für die Psychologie die grösste Bedeutung gewonnen hat. Wir meinen die Kritik der Seelenvermögen. Man rechnet es Herbart als eines seiner grössten Verdienste an, nachgewiesen zu haben, dass die psychologischen Begriffe der Seelenvermögen absolut keine Erklärung der inneren Erfahrung geben, wie man dabei Klassifikation und Erklärung verwechselt. Wir wollen Herbarts Verdienst nicht schmälern, weil erst seine Polemik in dieser Frage fruchtbringend sich durchgesetzt hat, aber die Priorität kommt Gottlob Ernst Schulze zu, und dieses Verdienst des skeptischen Kritikers, der übrigens Herbart als seinen Nachfolger in Göttingen gehabt hat, ist bisher kaum gewürdigt worden.[1]) Es ist zu bedauern, dass Kant die Kritik Schulzes zu diesem Punkte nicht beachtet hat, sein Werk würde dann eine ganz andere Gestalt angenommen haben.

Um Schulzes kulturgeschichtliche Bedeutung, d. h. sein Verhältnis zur geistigen Entwickelung seiner Zeit überhaupt gebührend würdigen zu können, wie es von uns bezüglich seiner litterarisch-wissenschaftlichen Tätigkeit geschehen ist, fehlen uns leider die geschichtlichen Anhaltspunkte. Aber soviel lassen unsere bisherigen Darlegungen als Schluss zu, dass sein Einfluss auf die Zeit und die Zeitgenossen kein geringer gewesen ist.

Besondere Betonung verdient noch der Einfluss Schulzes auf seinen Schüler Schopenhauer. Die Arbeit von Ernst Fischer weist drei bedeutsame Punkte nach, aus denen die Einwirkung des Lehrers auf den Schüler erhellt:

Kants falsche Ableitung des Dinges an sich, sein vergeblicher Kampf gegen Hume um die reale Bedeutung des Kausalitätsgesetzes und seine Vermischung der reflektiven und intuitiven Erkenntnisart machen die drei konstitutiven Faktoren in Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie, aber auch zugleich den Hauptinhalt

---

1) Zuerst erwähnt in Windelbands: Gesch. d. n. Ph.

von Schulzes „Aenesidemus“ und „Kr. d. th. Ph.“ aus. Bezüglich des ersten Punktes ist sowohl eine positive wie negative Anknüpfung des Schülers an den Lehrer zu konstatieren; beim zweiten Punkte, der wichtigen Einschränkung des Kausalitätsgesetzes, geht die Arbeit des Schülers aus der des Lehrers ganz klar und deutlich hervor, der erstere gibt die Antwort auf die Frage des letzteren. Im dritten Punkte handelt es sich um eine positive Anknüpfung Schopenhauers an Schulze, wenn auch Schopenhauer dies in Abrede stellt.

Schlussbetrachtung.

Schulzes Stellung ist im Vergleich mit den philosophischen Problemen der nachkantischen Zeit von bedeutsamer und umfassender Art. Wir müssen sie in doppelter Hinsicht als wegweisend bezeichnen. In seiner Beurteilung der Kantischen Lehre gibt Schulze die Richtung an, in welcher allein die kritische Philosophie folgerichtig fortschreiten konnte. Für Fichte führt er den entscheidenden Wendepunkt in dessen Lehre herbei, er beleuchtet Wege, auf denen Schopenhauer seine Erkenntnistheorie gefunden hat, Schulzes Kantkritik ist für den Neukantianismus der Gegenwart von aktueller Bedeutung. Anderseits weist er mit seinem in den späteren Jahren vertretenen Standpunkt des natürlichen Realismus auf den der idealistischen Richtung entgegengesetzten. Als Gegner des kritischen Idealismus bejaht er den Realismus, dessen Thema das wahrhaft wirkliche, das ursprüngliche Sein, das Sein an sich ist. Durch Abwendung des Blickes von der Wirklichkeit verliert die Spekulation alle Bedeutung, denn eben darüber soll sie Licht verbreiten. Ihm ist der spannende Nerv in allem Erkennen, dass wir das Ding an sich erreichen wollen, wie es ist; wir wollen das Ding, nicht uns, wie dies Trendelenburg einmal ausdrückt.[1]) So können in diesem Punkte die nachkantischen Realisten, insbesondere Herbart und seine Anhänger mit ihm übereinstimmen.

Unsere Darlegung hat gezeigt, dass Schulzes kritischer Gedankenkreis auch noch heute von Wert und aufklärender Kraft ist. Sein Skeptizismus, der in einem tief innerlichen Verhältnis zum Zeitbewusstsein stand, war ja nicht das Bestreben, die Sucht und Fertigkeit des Zweifels zu erzeugen, er sollte nur dazu dienen, die natürliche, unbegreifliche Stimme des Menschen, welche als eine Tatsache des Bewusstseins die Unterscheidung des Wahren vom Schein lehrt, gegen Verkennung zu sichern. Mag unser Philosoph

1) Logische Unters. 2. A. 160.

auch hier und da dem in falscher Weise skeptischen Zuge im Sinne eines Verzichtes auf endgültige und positive Beantwortung bestimmter Fragen nachgegeben haben, so ist er doch nie törichten Einbildungen anheimgefallen und hat die Würde der Wissenschaft im Denken und Leben unter Betätigung eines edlen Unabhängigkeitssinnes zu wahren verstanden. Fleiss, rücksichtslose Konsequenz und sorgfältige Methode haben Schulze in unseren Augen aufs neue und in erhöhtem Grade zu einer hervorragenden Erscheinung in der Geschichte der Philosophie gemacht. Es ist deshalb zu bedauern, dass wir der Literatur kein Lebensbild dieses Mannes entnehmen, nicht ausführlich und erschöpfend zeigen können, von welchen inneren und äusseren Komponenten die Arbeit dieses bedeutenden Denkers mitbestimmt und mitbedingt wurde. Denn Geistesrichtung, Charakter, Gegenwart und Umgang hat auf die philosophische Entwickelung und Weltanschauung eines jeden Menschen einen bestimmenden, bald stärkeren, bald schwächeren Einfluss. Soweit uns das Studium der Schulzeschen Werke und die spärlichen Angaben der eingangs erwähnten einzigen Quellen über die Persönlichkeit des skeptischen Denkers Anhaltspunkte gaben, haben wir im ersten Teile unserer Abhandlung ein Bild Schulzes zu entwerfen gesucht. Fast möchte es scheinen, dass Schulze auch in seiner Persönlichkeit dem grossen skeptischen Vorgänger, dessen Skeptizismus er gegen den Kritizismus verteidigt hat, in vieler Hinsicht gleicht. Denn Humes Persönlichkeit ist keine von denen, über die man viel Worte verliert, ausgeglichen und harmonisch, von inneren Kämpfen in seltenem Masse frei, fordert sie die psychologische Analyse nicht heraus. Sicher gilt das auch mit gewisser Beschränkung für Aenesidem-Schulze. Was diesen Denker besonders charakterisiert und seiner Kritik Bedeutung und durchschlagendes Gewicht verleiht, ist seine Fähigkeit, die ihm widerstrebende Denkweise bis auf den Grund zu durchschauen und sich dabei durch nichts, durch keinen noch so lockenden Schein der Übereinstimmung täuschen zu lassen. Mit durchdringendem Scharfblick beurteilt er sowohl die dogmatische wie die kritische Philosophie; er spürt die verborgensten Gegensätze heraus und bringt sie ans Licht. Von dem Geiste, in welchem ein philosophisches System erzeugt ist, hat er die richtige Fühlung und besitzt daher die seltene und zur fruchtbaren Beurteilung philosophischer Vorstellungsweisen notwendige Gabe, sie im Grossen und Ganzen zu erfassen. Er ist ein geborener Kritiker, der aber

bei seiner einschneidenden Polemik nie die Achtung vor dem Gegner und seiner Leistung aus den Augen verliert. Schulzes Zeit ist eine Zeit der lebhaftesten Bewegung der Geister, der tiefsten Aufwühlung aller Verhältnisse, eine Zeit gewaltiger Gährung in allen Lebensgebieten und allen Ländern. Unser Philosoph hat seine Zeit gekannt und das, was ihr not tat. Und so hat er trotz seines Skeptizismus, gerade durch denselben, das erlebt, was seinem Schüler Schopenhauer, der vierundzwanzig Semester lang auf dem Berliner Lektions-Katalog als Privatdozent figurierte, ohne ein einziges volles Semester wirklich gelesen zu haben, nicht beschieden war. Wir erwähnten bereits, dass nach den Freiheitskriegen der Zulauf zu seinen Kollegien ein besonders grosser und allgemeiner gewesen sei. Hat er es so verstanden, die Begeisterung der bekränzten Sieger zu entzünden, so wird er gewiss auch in der Zeit der höchsten Not das richtige Wort gefunden haben. Schulzes fortreissender Freiheitsdrang, seine vor keiner Konsequenz zurückscheuende Wahrhaftigkeit, die nach Kant ja der „wesentliche Kern wahrhaft philosophischer Geistesverfassung“[1]) ist, offenbart sich in dem steten Bestreben, den Autoritätsglauben, den Unfehlbarkeitsdünkel des philosophischen Dogmatismus zu lähmen und in der Tatsache, dass keine Rücksicht auf die Religion den philosophischen Gedankengang bestimmt. Die Autonomie des theoretischen Ich, die mutige Freiheit des fortschreitenden Gedankens, die Perfektibilität der philosophierenden Vernunft, das sind die Grundlage und Wegweiserin seines Philosophierens. Sympathisch wird uns vor allem stets die persönliche Bescheidenheit Schulzes berühren, in der wir zwar auch einen Grund dafür sehen müssen, dass unser Denker seine Rechnung weder bei den Zeitgenossen noch bei der Nachwelt gefunden hat.

---

1) Kant: Traktat z. ew. Frieden 1796, Schlusssatz.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 18.

Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus.

Von

Charles Hansen Toll.
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation
der Universität Freiburg i. B.

Inhalt.

I. Definition und Fragestellung.

Das Ziel dieser Arbeit ist, einiges über die Bedeutung und die Möglichkeit eines Pantheismus zu bestimmen. Dazu muß zunächst der Begriff Universum, als Zentralbegriff des Pantheismus, festgestellt und nachher eine Entscheidung getroffen werden, was für eine Wirklichkeit diesem Universum zukommen kann, was für eine Existenz das All des Pantheismus in Wahrheit besitzt.

Die erste allgemeine Bedeutung des Wortes, wie es die Meisten verstehen, ist wohl, daß das Universum die Totalität aller Wirklichkeiten ist. Als den wesentlichsten Sinn müssen wir dann dies beibehalten, obwohl die Bezeichnung zweideutig ist. Was für Wirklichkeiten? Und was für eine Totalität?

Wirklich nennt man vielerlei, und insbesondere die Unterscheidung zwischen zwei großen Gruppen von Wirklichkeiten kommt einem, der noch nicht in das Labyrinth der Erkenntnistheorie geraten ist, heute selbstverständlich vor. Er hat Gefühle und Gedanken sowohl wie einen Körper und eine körperliche Umgebung, und er ist sicher, so fundamental verschieden diese unter einander auch sein mögen, daß sie alle wirklich sind. In der Totalität alles Wirklichen müßte sowohl alles, was man unter Geist, wie auch alles, was man unter Materie versteht, enthalten sein; auch die Möglichkeit einer Zurückführbarkeit des einen auf das andere würde nichts an dieser Bedeutung des Universums ändern.

Aber man muß noch weiter gehen und eine dritte Wirklichkeit konstatieren. An einem Manne unterscheidet man zwar Geist und Körper, aber man betrachtet ihn doch keineswegs als deren bloße Summe. Man sagt, in ihm sind Gehirn und Gedanke irgendwie vereinigt; man würde vielleicht besser sagen, in ihm sind diese zwei erst durch einen Prozeß der Abstraktion zu unterscheiden. Der Gegenstand, den ich einen Mann nenne, läßt zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen zu, aber keine von diesen für sich allein genügt, ihn zu beschreiben oder die Art seiner

Wirklichkeit auszudrücken. Ein solches ununterschiedenes Ganze ist materiell, doch nicht nur materiell; psychisch, doch nicht nur psychisch. Ein Objekt, das man dieser zweifachen Abstraktion unterwerfen kann, hat offenbar nicht dieselbe Art von Wirklichkeit wie ein Objekt, das Produkt der Abstraktion ist.

Alles also, was in diesen drei Bedeutungen des Wortes wirklich ist, müßte im Universum seinen Platz finden, wenn die gewöhnliche Bedeutung des Wortes beibehalten werden soll. So wird offenbar dem Universum selbst die dritte Art von Realität zugeteilt, weil es nämlich weder ganz physisch noch ganz psychisch ist, sondern ein Ganzes, aus dem beides ausgesondert werden kann. Und dem makrokosmischen Gedankengang liegt der Schluß nah, daß dieses ununterschiedene Ganze sich als die Einheit eines einzigen Weltkörpers und eines einzigen Weltgeistes erkennen läßt. Die religiöse Macht dieses gewaltigen Gedankens kann leicht empfunden werden, und obgleich eher die Einzelnen als die Masse unter seinem Einfluß gestanden haben, wird die Lehre von einer immanenten Gottheit immer eine Zuflucht sein für solche Gottesbedürftigen, die die transzendente Theologie unhaltbar gefunden haben. So muß jede Generation, jedes Individuum diese Frage wieder von neuem untersuchen und die Annahme oder die Verwerfung begründen.

Der Pantheismus kann natürlich auch in anderen Formen erscheinen, hier aber halten wir uns an diejenige, die im Universum ein einheitliches Wesen sieht, dem körperliche und geistige Wirklichkeit zukommt. Diese Theorie muß dann die Möglichkeit behaupten, das Universum als eine *physische* Wirklichkeit zu betrachten. Wenn also bewiesen werden könnte, daß das physische Universum nicht eine physische Wirklichkeit ist, so wäre dies offenbar ein Beweis der Unhaltbarkeit eines Pantheismus, der unter Universum jene Einheit versteht, die eine solche abstrahierende Einteilung in eine psychische und eine physische Wirklichkeit zuläßt. Wenn diese Unterscheidung in der einen Richtung nicht durchführbar ist, kann das ursprüngliche Ganze auch nicht so sein, wie behauptet wird. Mit dieser preliminären Frage beschäftigt sich nun unsere Arbeit, und zwar mit besonderem Anschluß an Kants Antinomielehre.

Wir werden verschiedene Bestimmungen des Universums einzeln durchnehmen, sie mit den entsprechenden Bestimmungen des Einzeldings, das uns typisch für die physische Wirklichkeit

sein soll, vergleichen und dadurch eine Entscheidnng darüber versuchen, ob das Universum selbst die wesentlichen Bestimmungen des Wirklichen besitzt. Wenn ihm die Wirklichkeit abgesprochen werden muß, so wird dadurch auch der Pantheismus als unmöglich bewiesen. Die Gegebenheit, die Erkennbarkeit, die Unendlichkeit, die Antinomie für Raum und für Zeit, werden eben so viele Probleme und Entscheidungsgründe bieten.

Der neue Begriff, d. h. nicht der des Universums überhaupt, sondern des physischen Universums, muß jetzt gebildet oder vielmehr klargelegt werden. Sein Inhalt darf im allgemeinen, ähnlich der ersten Definition, als die Totalität aller physikalischen Wirklichkeiten bezeichnet werden, doch bleibt seine genaue Bedeutung auch dann noch zu bestimmen. Eine Definition des physisch Wirklichen wird nämlich erst im Laufe der Abhandlung entwickelt, indem gefragt wird: Wie unterscheiden sich physisches Universum und physisches Einzelding? Gibt es einen Unterschied, der verbietet, beide im gleichen Sinne wirklich zu nennen?

Eine nähere Bestimmung der Bedeutung des Begriffes der Totalität muß aber gleich gegeben werden. Totalität ist Einheit einer Mannigfaltigkeit. Die Elemente sind in diesem Fall die Gegenstände, die man physische Wirklichkeiten nennt. Die Einheit ist zunächst und in erster Linie eine begriffliche. Sie liegt in der Definition, die hinter dem Worte „eine Wirklichkeit“ steht. Wenn eine Definition aufgestellt ist und die wesentlichen Merkmale angegeben worden sind, so hat man gleich den Begriff von allen Gegenständen, die das Erforderte erfüllen. Eine solche Totalität oder Gesamtheit ist etwas rein Logisches und ganz unabhängig von einer Kenntnis der einzelnen Elemente der definierten Klasse, wie auch von jeder Frage über die Zahl der Elemente, die faktisch die Bedingungen erfüllen. Die Totalität aller physischen Wirklichkeiten bedeutet also jedenfalls den Inbegriff von dem, was der Definition dieses Terminus entspricht. A l l e solche gehören dazu, und n u r solche. Der Begriff einer Summe ist hier nicht impliziert. Jede Summe ist natürlich eine Totalität, aber nicht umgekehrt; denn allein in dem Begriffe aller Gegenstände, die einer beliebigen Definition Genüge tun, ist noch kein Grund dafür enthalten, daß die Menge dieser Elemente abzählbar ist. Später muß dieser Punkt noch einmal betrachtet werden.

Die Unbegrenztheit und die Unbedingtheit des Universums werden auch einer späteren Behandlung bedürfen; sie sind nicht

ursprüngliche Momente in der Definition des Universums; doch ist es jetzt schon klar, daß, wenn das Universum absolut alle physischen Wirklichkeiten enthalten soll, es nicht von irgend einer anderen solchen Wirklichkeit begrenzt oder bedingt sein kann, und daß eine Begrenztheit oder Bedingtheit in diesem Sinne von vorne herein ausgeschlossen ist.

Es möchte zunächst scheinen, daß in diesem Begriff der Totalität der Wirklichkeiten das nötige bereits gegeben ist, und daß in der Notwendigkeit des logischen Begriffs einer solchen Totalität die Wirklichkeit des Universum selbst dargetan wäre. Es gibt gewiß einige Wirklichkeiten. Es gibt folglich eine Totalität derselben: also ist die Totalität auch wirklich. Auf den ersten Blick sieht das ganz klar und überzeugend aus; doch ist die Sache leider nicht so einfach.

In dem bloßen Begriff der logischen Totalität ist keine Bestimmung von irgend einem Zusammenhang oder einer Ordnung der Einzelheiten. Wenn man aber das Universum definieren will, so will man den Begriff eines Gegenstandes definieren. Die eigentümlichen Charaktere dieses Begriffs (daß an Wirklichkeiten und deren Totalität gedacht wird) kommen natürlich zuerst. Aber man nimmt von vornherein an, daß alles, was jedem physisch wirklichen Gegenstand zukommen muß, auch zu den Bestimmungen dieses Begriffes gehört. Die Untersuchung über die Wirklichkeit des Universums geht davon aus, daß man den Begriff eines wirklichen Universums bildet und dann zusieht, ob nicht vielleicht darin Widersprechendes sich findet. Das Universum bedeutet die Gesamtheit aller materiellen Wirklichkeiten, aber nicht als ein unbestimmtes Durcheinander, sondern als ein geordnetes Ganzes. Nicht eine blos numerische Totalität ist gemeint, sondern eine gegenständliche, in der räumliche und zeitliche Ordnung genau wie unter den Einzeldingen unserer Erfahrung bestehen soll. Zwischen allen Teilen des Universums herrscht derselbe Zusammenhang, den wir unter den materiellen Wirklichkeiten, mit denen wir uns beschäftigen, erkennen. Es soll ein fest bestimmtes Individuum sein in dem Sinne, daß von jedem Paar kontradiktorischer Sätze darüber nur einer wahr sein kann und einer wahr sein muß. Kurz, es soll das Ganze sein, von dem wir einen Teil bewohnen, und in dem unsere tatsächliche zeitliche und räumliche Erfahrung ihre ergänzende Fortsetzung findet.

Damit haben wir das Wesentliche von dem, was man unter dem physischen Universum versteht, aufgezählt und können jetzt zu einer Untersuchung fortschreiten, ob dieses Universum so beschaffen sein kann, wie man es von physisch Wirklichem verlangt.

II. Gegebenheit.

Ohne zu behaupten, daß sie erschöpfend sind, können wir zwei Einwände in einfacher Formulierung geben, die vielleicht das Wesentliche in Kants Argumenten über die Wirklichkeit der Welt enthalten, wie auch den Sinn der augenscheinlichsten Bedenklichkeiten über die materielle Wirklichkeit des materiellen Universums. Sie drehen sich beide um die Gegebenheit oder die Erfahrbarkeit.

Man kann einwenden: individuelle physische Objekte werden uns in unmittelbarer Erfahrung gegeben, ihre Totalität aber, das physikalische Universum, wird uns nie gegeben; folglich sind sie nicht in derselben Weise wirklich. Oder man kann sagen: individuelle Objekte sind endlich, die Totalität aber ist unendlich, und was unendlich ist, kann nicht ein Gegenstand unserer begrenzten menschlichen Erkenntnis sein; folglich sind die zwei nicht auf dieselbe Weise wirklich.

Diese Argumente sind beide, wie ich glaube, ungültig, was durch eine Vergleichung der erkenntnistheoretischen Charaktere von dem, was wir unter Einzelding und unter materiellem Universum verstehen, demonstriert werden kann.

Was die „Gegebenheit" eines Objektes bedeuten soll, ist an und für sich eine schwierige Frage. Zwei Momente wenigstens können wir hervorheben, die als die wesentlichsten gelten mögen. Ohne Zusammenhang mit äußerer Sinnesempfindung wird keine Gegebenheit eines physischen Objektes behauptet werden können. Dies eine Kriterium steht fest. Das bloße Vorhandensein von Sinnesempfindungen ist aber noch lange nicht mit der Gegebenheit eines Objektes gleichbedeutend. Dazu gehört zweifellos auch eine Beziehung der Empfindungen auf eine Einheit, die eben den Gegenstand der Erfahrung bildet. Und wer auch nur ein wenig nachdenkt, wird wohl zugeben, daß, im Gegensatz zu den einfach passiv empfangenen und sozusagen irrationalen Sinnesempfindungen, diese Einheit des gegebenen Objektes etwas Begriffliches (aktiv Geschaffenes) und Rationales ist. Es können Empfindungen da sein, ohne daß man eine gegenständliche Erfahrung hat: dazu

muß eine Formung durch einen Erkenntnisakt hinzugefügt werden; eine begriffliche Synthese muss vollzogen werden, bevor man etwas begreifen kann: sonst wird wohl empfunden, aber nicht gedacht. Es hat einen guten Sinn zu sagen, diese bloßen Empfindungen sind uns gegeben, sind im reineren Sinne das Gegebene. Doch machen diese Empfindungen gar nicht das aus, was wir unter einem materiellen Objekt verstehen. Die Gegebenheit der gegebenen Objekte ist eine ganz andere als die der Empfindungen: ein Formelles, ein Gedankliches muß noch hinzukommen.

Diese begriffliche Einheit oder Form des Objektes ist dem bloßen Erkenntnisinhalt gegenüber nichts Beliebiges und Willkürliches; der bestimmte Inhalt fordert vielmehr eine bestimmte Form. Was die Beschaffenheit des Inhalts betrifft, so müssen wir uns davor hüten, die Qualitäten „realistisch" zu verselbständigen: wir müssen den Standpunkt vertreten, daß sie, losgelöst von der Beziehung zum wahrnehmenden Bewußtsein, für uns ganz undenkbar sind. Sinnestäuschungen, Farbenblindheit usw. sind Grund genug, eine objektive Allgemeingültigkeit den einzelnen wahrgenommenen Empfindungen abzusprechen.

Mit Sicherheit kann nur behauptet werden: der Gegenstand muß so beschaffen sein, daß er die Erkenntnis, welche er uns gewährt, durch seine Natur rechtfertigt. Erkenntnis ohne Inhalt kann es nicht geben. Ein Gegenstand unserer Erkenntnis muß uns notwendig einen Inhalt bieten, aber keine einzelne Erfahrung vermag diesen Inhalt endgültig und für alle zu bestimmen. Wir haben tatsächliche Wahrnehmungen, forschen nach ihren logischen Bedingungen und müssen den Gegenstand einer Erkenntnis so bestimmen, daß er das Wahrnehmungsprodukt rechtfertigt. Die Objektivität eines besonderen Inhalts darf man nicht behaupten; aber Objektivität eines Inhalts, ganz im allgemeinen, muß behauptet werden. Nur so wäre eine inhaltbesitzende Erkenntnis denkbar.

Weiter kann man betreffs der Qualitäten schwerlich gehen. Über die Wahl des Begriffs, der den Gegenstand einer Erfahrung bezeichnet, läßt sich vom Erkenntnisinhalt aus nicht mehr ausmachen.

Noch eine Bestimmung des Gegenstandsbegriffs muß bemerkt werden. Jede Wahrnehmung, jedes Gegebensein geschieht in einem *jetzt* und in einem *hier*. Dies Zeitmoment und dies Raummoment sind sicher notwendige Bestimmungen von dem, was Gegenstand genannt werden soll, und sind vielleicht die einzigen

weiteren Bestimmungen, die angegeben werden können. Man darf aber nicht zu viel aus dem Satze schließen. Genauer sollte man sagen, der Teil des Gegenstandes, der jetzt und hier wahrgenommen wird, muß jetzt und da sein. Unser Ausdruck für einen gegebenen Gegenstand ist nämlich in zwei Punkten leicht mißverständlich: erstens, wie schon besprochen, ist nur das Sinnliche im strengsten Sinne gegeben, das Begriffliche aber gedacht, geschaffen, und zweitens macht das gegebene Sinnliche lange nicht den ganzen Inhalt des Gegenstandes aus. Wer behauptet, das Universum sei „gegeben", will offenbar nur dies sagen: Ein Teil des Universums (diese mich hier umgebenden Objekte) ist mir gegeben; was wohl unbestritten sein wird. Nun ist diese Gegebenheit eines Teiles eines Gegenstandes gerade das, was man immer unter Gegebenheit tatsächlich versteht, obwohl man sich gewöhnlich nicht dieser Bedeutung bewußt ist. Wenn also der Teil gegeben und der Begriff der Totalität ohne logische Widersprüche ist, so ist das faktisch mit der Gegebenheit des Ganzen gleichbedeutend. Zur Gegebenheit sind Sinnesempfindungen erforderlich, auch logische Zulässigkeit der begrifflichen Einheit, auf die sie bezogen werden, und auch die Möglichkeit einer zeitlichen und räumlichen Lokalisation dessen, was vom Gegenstand wahrgenommen wird. Aber schließlich hängt die Wahl des Begriffs von dem gedanklichen Interesse des Wahrnehmenden ab und kann mehr oder weniger einschließend gedacht werden: dem Gedanken fehlt nicht eine logische Begründung, wenn einer sagen will, daß nicht nur sein Zimmer, nicht nur sein Land, nicht nur diese Erde, sondern auch das Universum ihm gegeben sei.

In der Behauptung einer Gegebenheit kommt es nicht auf die Bedingtheit oder Unbedingtheit des Gegenstandes an, sondern nur darauf, daß der Begriff formal gültig und mit der tatsächlichen Erfahrung in inhaltlicher Übereinstimmung ist.

Eine Entgegnung könnte darin bestehen, daß man diese angegebene Bedeutung des Wortes gegeben verwirft und nur das, was *ganz* gegeben wird, als ein Gegebenes gelten läßt. Das physikalische Universum könne nie mehr als teilweise, ein Einzelding dagegen, wie z. B. ein Haus, könne ganz in meiner Erfahrung gegeben werden.

Sagt jemand, er sehe das ganze Haus, so bedeutet das nur, daß er etwa eine Hälfte der äußeren Oberfläche sieht. Offenbar kann einer, der das Haus ein wirkliches Objekt nennt, eine

ähnliche Wirklichkeit dem physikalischen Universum nicht mit dem Argument absprechen, daß ein Ding nicht wirklich sei, wenn es nicht ganz in eine tatsächliche Erfahrung eingeht. Und mit jedem materialen Objekt steht es genau so: es gibt einen Teil, den wir berühren, und einen Teil, den wir nicht berühren: eine Fläche, die wir sehen, und eine, die wir nicht sehen können. Man muß zugeben, daß die Dinge, die wir als typisch für das Wirkliche angenommen haben, nie ganz zu erfahren sind.

Ein Teil des physischen Universums wird, wie gesagt, wahrgenommen, ebenso auch ein Teil von jedem Ding, das wir gegeben nennen. Ein Teil des physischen Universums wird nie in einer menschlichen Erfahrung gegeben: so auch ein Teil von jedem Einzelding. In diesen zwei Punkten hat das Ganze denselben erkenntnistheoretischen Charakter wie der Teil. Wenn der Teil wirklich ist, darf man nicht sagen, das Ganze sei, wegen der teilweisen Nicht-Gegebenheit, nicht wirklich.

III. Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe.

Die zweite Einwendung, die wir formuliert haben, nötigt zu einer Auseinandersetzung mit dem Begriff „unendlich“. Um die Frage klar zu stellen, nehmen wir zunächst als bewiesen an, daß die Gesamtheit der materialen Objekte sowohl räumlich als auch zeitlich unendlich sei, daß das physische Universum also keine Grenze im Raum und keinen Anfang in der Zeit habe. Kann ein Begriff, der auf diese Weise als unendlich definiert worden ist, der Begriff eines Objektes sein, das auf gleiche Art wirklich ist wie ein endliches physisches Ding? Muß ein Ding endlich sein, um wirklich zu heißen? Hier ist der Kern des ganzen Problemes.

Vielleicht müßte man erst das Recht begründen, überhaupt von Unendlichkeit zu sprechen. Der gewöhnliche Mensch verhält sich vollkommen ablehnend, wenn dies geschieht. Er sagt vielleicht, Unendlichkeit sei viel zu groß, als daß der menschliche Verstand sie zu fassen vermöge, und das Wort könne daher keine klare Bedeutung haben. Der Begriff „Unendlichkeit“ kann aber eine ganz bestimmte und logisch gültige Definition, und das Wort folglich eine ganz klare Bedeutung haben. Wenn man einwendet, das diese definierte Bedeutung unfaßbar und darum nicht brauchbar sei, so muß geantwortet werden, der Astronom, der sagt,

die Sonne sei so und so viele Tausende von Millionen Meter von der Erde entfernt, handelt auch von einer Tatsache, die uns in einem gewissen Sinne unfaßbar ist. Doch braucht er Worte, die eine bestimmte Bedeutung haben, und unsere begrenzte Fähigkeit, eine solche Mannigfaltigkeit zu erfassen, ist gar kein Grund, seine Behauptung als bedeutungslos zu verwerfen. Brauchen darf man den Begriff „Unendlich" ebenso gut wie den Begriff „Endlich", wenn er nur klar definiert ist, und man kann wahre Sätze darüber bilden, wie auch über andere Begriffe, die diese Bestimmung enthalten.

Eine klare und konsequente Definition des Begriffes ist nicht unerreichbar. Bolzano[1]) hat auf den positiven Charakter jeder unendlichen Menge hingewiesen, der von Cantor folgendermaßen bestimmt ist: „Jede transfinite Menge ist so beschaffen, daß sie Teilmengen hat, die ihr äquivalent sind";[2]) und „zwei Mengen nennen wir äquivalent . . . wenn es möglich ist, dieselben gesetzmäßig in eine derartige Beziehung zu einander zu setzen, daß jedem Element der einen von ihnen ein und nur ein Element der anderen entspricht".[3]) Die Möglichkeit der Zuordnung kann dann als Definition der Unendlichkeit der Menge dienen. „Die Gesamtheit aller endlichen Cardinalzahlen bietet uns das nächstliegende Beispiel einer transfiniten Menge."[4]) Am faßlichsten erscheint aber der negative Charakter, d. h. die Unmöglichkeit einer schrittweisen Erschöpfung einer unendlichen Menge, in einer Menge, die den Ordnungstypus Omega[5]) aufweist, der eine diskrete Reihe formt, mit einem ersten Element, die so geordnet ist, daß jedes Glied die Determination eines neuen nächstfolgenden Elementes bildet.

Jede Menge, die den Gliedern einer solchen Reihe eindeutig zugeordnet werden kann, heißt dann unendlich. Offenbar hat jede solche Reihe den negativen Charakter, daß eine Progression die Reihe entlang kein letztes Glied zu erreichen vermag. Dieser Begriff von Unendlichkeit darf nicht mit dem Begriff einer unbestimmten Menge gleich gesetzt werden. Ein Unendliches ist nicht ein Unbestimmtes. Es wird kaum angezweifelt werden, daß

---

1) Paradoxien des Unendlichen, S. 28.
2) Math. Annalen, Bd. 46, S. 495.
3) S. 482.
4) S. 492.
5) S. 499.

man durch eine logische Definition eine Klasse von Elementen bestimmen kann. So wie man einen Begriff schafft, wird das Wort gleich zu einer Genusbezeichnung, zu einem Klassennamen. Eine solche Klasse ist wohl definiert, wenn es möglich ist, einen jeden beliebigen Gegenstand entweder als dazu gehörend oder als nicht dazu gehörend festzustellen. Die Klasse von Gegenständen, die tatsächlich so vorgestellt und verteilt werden, ist eine logisch gültige Klasse. Die Klasse von Gegenständen, die so vorgestellt und verteilt werden könnten, ist eine ganz andere, aber nicht weniger logisch gültige. Und die Klasse der Gegenstände, die als der Klasse zugehörig erklärt werden müßten, ist ebenfalls eine andere und ebenso gültige Klasse, zu deren Gültigkeit und Bestimmtheit es gar nicht nötig ist, daß man sich auch nur einen einzigen individuellen Gegenstand tatsächlich vorstellt und seine Stelle aufweist. Man darf in gutem Sinne von „den Zahlen“ sprechen, ohne an irgend eine Zahl zu denken. Durch eine Definition, die eine erste Zahl und dazu eine Regel der Progression von der einen zu einer folgenden festsetzt, wird auf einmal eine logische Klasse geschaffen. Gehören dieser Klasse der Zahlen nur die Zahlen an, die tatsächlich gedacht oder aufgeschrieben oder genannt worden sind? Dann gibt es ganz gewiß nur eine endliche Anzahl der Zahlen. Und was soll man sagen von den anderen Zahlen, die hätten gedacht werden können? Darf man überhaupt nicht davon reden? Wenn doch, gibt es eine Klasse solcher Zahlen. Eine endliche? Eine von unbestimmter Mannigfaltigkeit? Nein, aber eine unendliche, von der man ganz gewiß weiß, daß ein einfaches Fortschreiten von einem zum andern Elemente nie ein letztes finden kann. Daß der Inhalt dieser Klasse nur von der einmaligen menschlichen Tätigkeit des Definierens und gar nicht von einer unbestimmten Tätigkeit des Aufzählens abhängt, haben wir schon gesehen. Die Zahlen bilden also insgesamt eine Klasse von Elementen, alle auf einmal. Es haben die späteren, die kein Mensch je genannt hat, ebenso wie die früheren, die tausendmal in jeder Stunde genannt werden, dieselbe logische Gültigkeit, wenn man nur eine logisch-gültige Definition der Klasse gibt. Die Klasse der Zahlen, die ich vor dem Abendbrot aufzuschreiben vermag, ist wohl unbestimmt und gewiß nicht unendlich. Dieser Begriff von einer unbestimmten Klasse entsteht, wenn man von einer Progression in einer unendlichen Reihe spricht, wenn die Ausdehnung einer solchen Progression von unserer begrenzten und

nicht voraussagbaren menschlichen Fähigkeit oder von einer willkürlichen Wahl abhängt. Sie ist insofern unbestimmt, als kein Grund ihrer Termination in der Reihe, durch welche die Progression geht, zu finden ist. Allerdings ist sie offenbar nicht absolut unbestimmt, weil sie von irgend einem Faktor außerhalb der Reihe abhängig ist. Nur wenn dieser Faktor als ein nicht voraussagbarer gilt, mag die Progression oder die Klasse der Elemente in der Progression unbestimmt heißen.

Unendlichkeit, so definiert, ist augenscheinlich der Charakter einer Klasse, einer Mannigfaltigkeit von Elementen, das heißt von Diskreten. Ein Kontinuum, das per Definition nicht aus Elementen besteht und infolgedessen auch keine Mannigfaltigkeit ist, sollte nicht in diesem Sinne unendlich genannt werden. Doch ist die Klasse der möglichen Teilungen eines Kontinuums gewiß eine unendliche Klasse; und es ist wohl möglich, eine unendliche Reihe von sukzessiven Abschnitten in einem bestimmten Kontinuum, das man als grenzenlos definiert, als eine logisch giltige Klasse zu betrachten. Unendliche Teilbarkeit muß von unendlicher Mannigfaltigkeit unterschieden werden. Der Raum zum Beispiel ist nicht unendlich mannigfaltig, die möglichen Teilungen des Raumes aber sind es, und die möglichen sukzessiven Schritte durch den Raum sind es auch. Wir können sagen, daß der Raum unendlich teilbar und unendlich extensiv, aber nicht, daß er unendlich geteilt oder ausgedehnt ist, den Fall ausgenommen, in dem man das Kontinuum so umgestaltet denkt, daß es nicht mehr ein reines Kontinuum ist.

Der Einwand, den wir zu betrachten unternommen haben, sieht es nur auf die Unendlichkeit, nicht auf die Art der Unendlichkeit ab. Das physische Universum, heißt es, ist unendlich. Was unendlich ist, liegt nicht nur außerhalb der tatsächlichen, sondern auch außerhalb der möglichen menschlichen Erfahrung. Eine vollkommene Erfahrung und eine vollkommene Erkenntnis dieses Universums würde die Vollendung einer unendlichen Aufgabe fordern, was eine Unmöglichkeit, eine logische Absurdität ist. Ein Ding, das per Definition so außerhalb unserer Erkenntnis liegt, darf nicht wirklich genannt werden in dem Sinne, wie alle diese endlichen begrenzten Dinge wirklich sind.

Dieser Beweis stützt sich augenscheinlich auf die Annahme, daß die vollkommene Erkenntnis von einem individuellen Objekte, das endlich ist, weil es zwischen räumlichen und zeitlichen Grenzen

liegt, keine Vollendung einer unendlichen Aufgabe fordert. Das ist aber eine völlig unberechtigte Annahme.

Jedes materielle Ding existiert in den zwei Kontinua des Raumes und der Zeit, und was in einem Kontinuum ist, ist derselben logisch möglichen Teilbarkeit wie das Kontinuum selbst unterworfen. Ein beliebiges Beispiel wird dieses klarstellen. Wie viel könnte man von der Beschaffenheit der Oberfläche eines menschlichen Körpers wissen? Die verschiedenen Teile der Haut sind einander nicht gleich: jeder Teil könnte mit jedem anderen verglichen werden. Jeder Teil enthält Verschiedenheiten von Farbe und Struktur. In jedem Teil ist also eine weitere Einteilung möglich.

Wenn man fragt, wie weit kann man diese sukzessive Teilung und Vergleichung durchführen, so müssen wir natürlich antworten, man kann es ins Unbestimmte, aber nie ins Unendliche tun. Wenn man aber fragt, wie oft die Teilung gemacht werden müßte, bis sie einen Raum findet, der keine Ausdehnung hat, und der folglich keine zwei Stellen, die von einander unterscheidbar sind, besitzt, so müssen wir antworten, es kann keinen solchen letzten unteilbaren Teil geben. Die Beendung des Prozesses hängt ganz vom Menschen und gar nicht vom Objekt ab; die Reihe der Beobachtungen, die für eine vollkommene Erkenntnis auch nur der Oberfläche eines Körpers erforderlich sein würden, ist also gewiß unendlich. Eine solche Erkenntnis geht vollkommen über unsere Kräfte. Der Mensch gewinnt seine Erkenntnis durch sukzessive Schritte, und durch sukzessive Schritte kann er nie das Ende einer unendlichen Reihe erreichen. Der Wirklichkeit seines Körpers tut diese Tatsache natürlich gar keinen Abbruch, vielmehr ist diese intensive Unendlichkeit[1]) ein Charakter von jedem räumlichen Dinge, das man als typisch für die physische Wirklichkeit nehmen mag.

Was für die räumliche Ausdehnung gilt, gilt auch für die zeitliche. Ein menschlicher Körper ist morgens in einem Zustand, abends in einem anderen. Der Arzt möchte alle Stadien, durch die er gegangen ist, kennen, kennt auch einige davon. Aber wie viel er kennt, hängt immer ganz von ihm selbst ab, und er muß immer wissen, daß eine weitere Erkenntnis, sofern sie vom Objekt abhängt, noch möglich ist. Die Erkenntnis aller Zustände des Körpers in einem Tage oder in einer Stunde oder in einer Minute

---

1) H. Rickert, Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung. S. 36.

würde eine Erkenntnis nicht von zehn Zuständen, noch von tausend, noch von einer unbestimmten Zahl, aber ganz gewiß und positiv von einer unendlichen Menge sein. Eine solche Erkenntnis ist ihm selbstverständlich unmöglich. Aber es fällt ihm nicht ein, zu sagen, da eine vollkommene Erkenntnis, eine vollkommene Erfahrung des Gegenstandes, die Vollendung einer unendlichen Aufgabe sein würde, darf der Gegenstand nicht wirklich heißen.

Es gibt gewiß prinzipielle Unterschiede zwischen dem erkenntnistheoretischen Charakter des physischen Universums und dem des Einzeldings. In diesem einen Punkte aber scheint es klar zu sein, daß kein Unterschied besteht. Für beide ist es wahr: eine vollkommene Erkenntnis würde die Erkenntnis einer unendlichen Mannigfaltigkeit sein. Das räumlich-zeitlich-endliche Einzelding, das wir als Typus von einem Wirklichen angenommen haben, teilt mit dem Universum diese erkenntnistheoretische Unendlichkeit. Wenn man also sagt, das Universum ist ein unfaßbarer Gegenstand für unsere begrenzte menschliche Erkenntnis, folglich ist das Universum nicht wirklich, so ist diese Beweisführung wertlos.

Wir haben nie eine vollkommene Erkenntnis des physischen Universums: es ist in diesem Sinne uns nie „gegeben". Wir können sogar niemals eine solche Erkenntnis von ihm erreichen: es hat jedenfalls eine intensive Unendlichkeit, deren Bewältigung uns unmöglich ist. Doch kann man in dieser Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe keinen Grund finden, dem physischen Universum physische Wirklichkeit abzusprechen.

IV. Räumliche Ausdehnung.

1. Thesis: Endlichkeit.

Bis jetzt haben wir nur das Gemeinsame an Einzelding und Universum hervorgehoben, und das Ergebnis, daß beide eine Art von Unendlichkeit besitzen, erscheint vielleicht nur darum paradox, weil wir die gewisse Endlichkeit und Begrenztheit der wirklichen Einzeldinge außer Betracht gelassen haben. Diese Begrenztheit in ihrem Verhältnis zum Universum wollen wir jetzt betrachten.

Zum Begriff der Objektivität gehört die Annahme einer einmaligen, für alle Erkennenden gültigen raum-zeitlichen Ordnung, einer Ordnung, die vorausgesetzt ist von allen Sätzen über ein Gegenständliches, die Allgemeingültigkeit beanspruchen. Nur indem

man, mehr oder weniger willkürlich, Grenzen in dieser Ordnung setzt, entsteht eine abgeschlossene Einheit, die ein Einzelding heißt, und weil zur Bestimmung eines Einzeldings ein solcher Akt der Abstraktion jedes Mal nötig ist, können wir mit Gewißheit sagen, daß jedes Einzelding zeitlich und räumlich begrenzt ist. Jeder Teil ist ein Abgeteiltes und muß in diesem Sinne endlich sein. Wie aber verhält es sich mit dem Ganzen? Ist es in keinem Sinne endlich? Vielleicht liegt in diesem Punkte eine Verschiedenheit, die verbietet, beide gleich wirklich zu nennen.

Da die Frage über die räumliche und über die zeitliche Ausdehnung des physischen Universums unabhängig von einander entschieden werden müssen, betrachten wir zuerst die des Raumes, die für die erkenntnistheoretische Untersuchung vielleicht weniger Schwierigkeiten bietet.

Räumliche Begrenztheit ist zweifellos ein Charakter der Einzeldinge, die uns als Typen der physischen Wirklichkeit dienen. Man könnte also räumliche Begrenztheit zum Kriterium der Wirklichkeit machen. Ist das Universum dann wirklich? Gegen die Aufstellung dieses Kriteriums wäre prinzipiell nichts einzuwenden, obwohl sie willkürlich erscheint. Doch für Zwecke der Naturwissenschaften, die es nur mit Gegenständen von abmeßbarer Größe zu tun haben wollen, könnte diese Bestimmung wohl gerechtfertigt werden. Muß man die Welt als endlich oder unendlich denken?

„Die Welt . . . ist dem Raum nach . . . in Grenzen eingeschlossen. . . . Nehme man . . . das Gegenteil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen sein. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Grenzen jeder Anschauung gegeben wird, auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis der Teile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst, gedenken. Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die sukzessive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben

angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen.“ [1])

Dieses Argument nimmt erstens an, daß jeder, der das Problem betrachtet, unter „Welt“ etwas Wirkliches versteht, und daß nur die Frage bleibt, wie dieses Wirkliche beschaffen sein muß. Zur Begründung der Antwort nimmt man hier weiter an, jede Wirklichkeit muß eine Totalität sein; nach dem Wortlaut Kants vielleicht sogar, jede Wirklichkeit muß ein Quantum sein. Nur auf diesem Grunde kann man argumentieren: es gibt nur diese zwei Arten von Totalität, und da eine unendlich ausgedehnte Welt keine von beiden hat, so gibt es keine solche Welt.

Diese wichtige Annahme bestreiten wir nicht, wir machen sie vielmehr auch. Jede Wirklichkeit muß ein Ganzes sein, muß eine Einheit bilden. Und obwohl wahrscheinlich niemand dies bestreiten möchte, muß bemerkt werden, daß die Annahme hier etwas willkürlich bleibt und in einer vollendeten Untersuchung begründet werden müßte, wie es übrigens Kant in seiner Lehre von der transzendentalen Apperzeption getan hat.[2])

Das oben vorgetragene Argument der Thesis kann man jedoch nicht gelten lassen. Es gibt nämlich eine dritte Bedeutung des Wortes Totalität, die ignoriert wird, eine Bedeutung, die Kant zwar in seiner Anmerkung zur Thesis richtig erkannt hat, die aber die eigentliche Beweisführung unberücksichtigt läßt. Ein unendliches Ganze, sagt er, „wird dadurch nicht vorgestellt, wie groß es sei, mithin ist sein Begriff nicht der Begriff eines Maximums, sondern es wird dadurch nur sein Verhältnis zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe größer ist als alle Zahl gedacht“. „Der wahre (transzendentale) Begriff der Unendlichkeit ist, daß die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein kann. . . . Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist, als alle Zahl.“ [3])

Es gibt also wenigstens drei verschiedene Arten von Totalität: 1. die Totalität von dem, was innerhalb gegebener anschaulicher Grenzen liegt, wie die Oberfläche dieses Blattes, 2. die Totalität von dem, was abgemessen oder abgezählt werden kann und durch

1) Kr. d. r. V. 360.

2) a. a. O. 156.

3) a. a. O. 364.

dieses Verfahren eine Beschränktheit aufweist, wie die der Menschen in einer Stadt; 3. die Totalität von einer Menge, die nie zu Ende gezählt werden kann, und die keine anschauliche Grenzen hat, die aber trotzdem die Einheit einer wohldefinierten Klasse hat, wie die Klasse aller natürlichen Zahlen.

Das Problem der Gültigkeit dieses Begriffes eines unendlichen Ganzen hat neuerdings von Jonas Cohn eine Behandlung erfahren, an die wir gut anknüpfen können, und der wir teilweise zustimmen möchten, obwohl sein letztes Resultat nicht genügend erscheint.

Zunächst macht er eine terminologische Unterscheidung. Er sagt: „Mengen können durch ein Gesetz ihrer Bildung, durch eine Umgrenzung oder durch beides definiert sein";[1]) und wieder, wenn man von allen Gliedern einer Menge spricht, so kann man darunter „entweder die Gesamtheit der Glieder einer Kollektion, eines Aggregates, verstehen, oder den Inbegriff dessen, was unter einen bestimmten Begriff fällt".[2]) „Schon die Reihe der natürlichen Zahlen gibt Anlass, die beiden für uns notwendigen Begriffe eines endlichen Aggregates und einer unendlich fortsetzbaren Reihe zu bilden. Denkt man sich die Zahlen als Zusammenfassung von Einheiten, so ist jede beliebige Zahl ein endliches Aggregat."[3])

Es würde wohl ganz in Cohns Sinne sein, wenn man die Definitionen aufstellt: 1. Eine Kollektion (oder ein Aggregat oder auch eine Summe[4]) oder eine Zusammenfassung[5]) ist eine endliche Menge, deren Glieder durch einen Prozeß erschöpfbar sind. 2. Ein Inbegriff ist eine Menge, deren Glieder durch eine Definition determiniert sind, und der es unwesentlich ist, ob die Menge endlich oder unendlich sei.

Mit dieser Unterscheidung wird das Problem schon etwas leichter, ja vielleicht ist die ganze Schwierigkeit nur die Folge einer ungenügenden terminologischen Bestimmung. Viele, die im Begriff eines unendlichen Ganzen einen Widerspruch finden, machen selbst Gebrauch von dem Begriffe einer „unendlichen Mannigfaltigkeit", oder einer „unendlichen Menge"[6]) etc. Unsere Aufgabe ist

---

1) J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens S. 192.

2) a. a. O. S. 269.

3) a. a. O. S. 274.

4) a. a. O. S. 277.

5) a. a. O. S. 199.

6) a. a. O. S. 269, 277, 193, 199 und Kant, Kr. d. r. V. 364.

also nicht nur, die Zulässigkeit des Unendlichkeitsbegriffs überhaupt zu verteidigen, wie wir es schon getan haben, sondern auch eine Klärung der Verhältnisse zwischen den Begriffen „unendliche Menge“ und „Ganzes“ zu versuchen.

Das „Aggregat“ hat für uns seine Hauptbedeutung darin, daß es als Gegensatz zu dem „Inbegriff“ dient. Für sich hat es keine Schwierigkeiten, und die Schlüsse, in denen Cohn das Wort braucht, sind beinahe selbstverständlich, wenn man nur daran festhält, daß es immer eine endliche Menge bedeutet; wie zum Beispiel sein Satz, daß die Gesamtheit aller Zahlen kein Aggregat bildet.

Aber der „Inbegriff“ ist einer näheren Erörterung bedürftig. Die Glieder einer inbegrifflichen Klasse fallen unter die Definition der Klasse, und insofern sind sie, als Glieder dieser Klasse, von der Definition geschaffen. Hier ist aber nichts von einer Ordnung unter den Gliedern oder von einer Ordnung in ihrer Entstehung gesagt worden. Man muß einen anderen Begriff bilden, den einer Regel, wodurch die Glieder der Klasse einzeln, eins nach dem andern in einer Reihe geschaffen werden können. Dieser Begriff spielt eine Hauptrolle in Cohns Darstellung, wird aber nicht immer klar von dem anderen Begriff der einfachen ordnungslosen inbegrifflichen Definition unterschieden. Eine solche Regel, oder wie er auch sagt, ein solches Gesetz zur Bildung neuer Glieder, determiniert eine inbegriffliche Klasse, wie auch eine Definition es tut.[1])

Nun kann man vielleicht sagen, Cohns Bestreben geht dahin, zu beweisen, 1. daß in allen Fällen, in denen von einer unendlichen Menge die Rede ist, eine inbegriffliche Klasse, aber kein Aggregat gemeint ist (wie schon aus der Definition folgt); 2. daß jede unendliche Menge nicht durch eine einfache Definition, sondern durch ein Bildungsgesetz determiniert wird; und 3. daß, wenn von allen Gliedern einer unendlichen Klasse gesprochen wird, nicht eine fertige Unendlichkeit, sondern nur dieses Bildungsgesetz gemeint ist. Das Gesetz oder die Regel ist also für das Ganze der Klassenglieder zu substitutieren. Im Begriff einer vollendeten Unendlichkeit liegt ein Widerspruch. Nur im Begriff der Bildungsregel, die ihre Stelle vertritt, ist kein Widerspruch. Eine unendliche Menge kann uns, wie Cohn betont, nie „gegeben“ werden,

1) a. a. O. S. 277.

nie „vorliegen".[1]) Nur das Gesetz haben wir. Unendliche Aufgaben sind da, niemals aber eine fertige Unendlichkeit.

Diese Ausführungen sind zweifellos wertvoll zur Klärung des Problems, doch scheinen sie uns nicht zu einem richtigen Ergebnis zu gelangen. Wir sind genötigt, als Implikation unserer logischen Gebilde gewisse Klassenbegriffe zu bilden, unter anderen den der Gesamtheit einer unendlichen Menge, den Begriff des unendlichen Ganzen. Selbstredend ist dies Ganze kein Aggregat: dazu braucht man keinen weiteren Beweis als die Definition des Wortes. Es scheint uns aber auch unmöglich, den Begriff des unendlichen Ganzen zu verwerfen und überall durch den Begriff einer Bildungsregel zu ersetzen. Daß ein unendliches Ganze eine inbegriffliche Menge bedeutet, würden wir auch sagen; aber daß eine inbegriffliche Menge immer nur als eine Regel, ein Gesetz zu verstehen ist, können wir nicht zugeben.

Vielleicht kommt man weiter, wenn man eine etwas andere begriffliche Unterscheidung macht; und da die Frage der Art der Existenz, die den Gliedern der verschiedenen Klassen zukommen kann, eine wichtige ist, so muß ein gewisses Existenzmoment zum Ausdruck kommen.

Man kann zwischen zwei Typen von Mengen unterscheiden:

1. Mengen, deren Glieder schon existieren, bei denen aber die Menge erst infolge einer Definition (oder Auffindungsregel, wie man es nennen könnte) zustande kommt. Hier wird die Menge (die Klasse) geschaffen, nicht aber die Glieder (die Elemente).

2. Mengen, deren Glieder erst dann existieren, wenn sie einzeln geschaffen werden, und bei denen dieses Schaffen eine geregelte menschliche Handlung ist. Hier werden die Glieder sowohl wie die Menge als Klasseneinheit geschaffen; aber die Glieder sind Produkte eines Prozesses, der durch eine Regel bestimmt und von einem Schritt zum anderen geleitet wird. Diese Regel dürfte eine Prozeßregel heißen.

Es wird wohl nicht bestritten werden, daß es *endliche* Mengen oder Klassen von jeder dieser zwei Sorten gibt: die Klasse der Bücher in diesem Zimmer und die Klasse der Zahlen, die man genannt, wenn man diese Bücher durchgezählt hat, können als Beispiele dienen.

1) a. a. O. S. 193, 274.

Unser Problem betrifft aber unendliche Klassen. Gibt es unendliche Klassen von Elementen, die schon vorliegen, gibt es unendliche Klassen von Elementen, die prozeßweise gebildet worden sind?

Diese zweite Frage ist leicht zu beantworten. Es gibt sicher keine unendliche Klasse, deren Elemente eins nach dem anderen geschaffen worden sind. Ein Prozeß, der einen Anfang hat und zu Ende gebracht wird, kann nur eine endliche Anzahl von Schritten zurückgelegt haben. Wo die Menge erst durch einen Prozeß entstehen soll, ist der Begriff einer beendeten Unendlichkeit gewiß ein Widersinn. Eine Prozeßregel kann also immer nur Aggregate schaffen.

Die erste Frage aber ist nicht so leicht zu beantworten. Cohn behauptet, es gibt keine unendliche Menge von vorliegenden Gliedern. Wo von einem unendlichen Ganzen gesprochen wird, sagt er, ist es immer der Inbegriff der Produkte einer Prozeßregel, der eigentlich gemeint ist, und dieser Inbegriff selbst ist zwar beliebig vermehrbar aber doch notwendig endlich: ein unendliches Ganzes gibt es nie, weder von vorhandenen Elementen, noch von prozeßweise geschaffenen Elementen. Höchstens gibt es eine Regel für Prozesse, die ohne Ende sind. Der Begriff einer fertigen Unendlichkeit soll immer durch den Begriff einer endlosen Regel oder genauer eines endlosen Prozesses ersetzt werden.[1]) Das unendliche Ganze ist immer widerspruchsvoll; der endlose Prozeß ist allein widerspruchslos, und in verschiedenen Formen tatsächlich gegeben.

Wenn dies wahr wäre, müßten wir gleich von Anfang an den Begriff eines Universums, das zugleich ein Ganzes und auch von unendlicher räumlicher Ausdehnung sein soll, als widerspruchsvoll aufgeben. Es könnte gewiß keine Wirklichkeit bedeuten. Nicht nur wären die zwei Arten von Totalität oder Ein-Ganzes-sein, die die Thesis anerkennt, für ein unendliches Universum unmöglich, sondern auch die dritte Art, die rein logische, wäre es ebenso sehr.

Wir glauben aber nicht, daß dies der Fall ist. Wir glauben vielmehr, daß eine genauere Analysis dessen, was bei einer solchen endlosen Prozeßregel vorliegt, die Notwendigkeit der Beibehaltung des Begriffs eines unendlichen Ganzen dartut.

---

1) a. a. O. S. 277.

Nehmen wir an, man habe die Regel für einen solchen Prozeß, zum Beispiel jene für die Bildung der natürlichen Zahlenreihe. Da gibt es verschiedene Klassen, deren Existenz und logische Notwendigkeit man wohl zugeben muß. Zunächst, wenn man Cohns Theorie konsequent verfolgen will, gibt es gar keine Elemente in der Klasse der Zahlen. Die Regel zur Bildung ist da, aber die Zahlen sind erst da, wenn man sie gebildet hat. Also gibt es zwar eine Klasse, aber eine leere. Wenn einer die Regel gebraucht und gewisse Zahlen gebildet hat, gibt es die Klasse dieser einzelngeschaffenen Zahlen: Das wird natürlich eine endliche Klasse, also ein Aggregat sein. Mit diesen zwei Klassen allein kann jedoch eine Analysis noch nicht zufrieden sein. Es gibt noch die Klasse der Zahlen, die man in einem Tage bilden könnte, und ähnliche mehr. Alle solche Klassen werden auch endliche sein: was der Mensch prozeßweise schafft und fertigstellt, wird notwendigerweise ein letztes Glied haben, das vom ersten Glied durch eine bestimmte endliche Anzahl von Schritten erreichbar ist. Daß ein unendliches Ganze so zustande kommen könnte, ist gewiß Unsinn. Man merke aber, daß es Klassen gibt, deren Elemente nicht auf diese Weise existieren, sondern vielmehr alle auf einmal gleicherweise vorhanden sind und nicht durch das Wiederholen einer Tätigkeit entstehen. Nach unserer Annahme weiß man von dieser Regel, daß jedes Aufhören in der Bildung neuer Elemente ein willkürliches ist, d. h. nicht von der Regel, sondern von der Person abhängt, die aufhört. Man weiß, daß die Regel „unendlich fortsetzbar" ist.[1]) Die Aufgabe ist unendlich. Der Prozeß hat an sich kein Ende. So viel würde die Cohnsche Theorie auch behaupten. Nun könnte billig gefragt werden, wie weiß man denn, daß der Prozeß endlos ist? Die Gewißheit, apriori immer noch einen Schritt weiter gehen zu können, ist etwas ganz anderes als ein Glaube an die Möglichkeit eines Weitergehenkönnens, der empirisch auf einigen wenigen schon gemachten Erfahrungen begründet ist, und erst durch vollendete Tat bewiesen werden könnte. Wo ein Prozeß endlos sein soll, steht es vielmehr so, daß von der einzelnen individuellen Leistung abstrahiert und eine Gültigkeit auch dem Nicht-vollzogenen zuerkannt wird. Nur dann ist ein beliebiges Fortschreiten denkbar, wenn eine unendliche Menge möglicher Schritte vorausgesetzt ist. Und diese Menge selbst ist kein

---

1) a. a. O. S. 274.

Produkt irgend eines endlos schaffenden Prozesses, sondern die Vorbedingung, die logische Voraussetzung für den Begriff eines solchen Prozesses.

Freilich haben die Elemente dieser unendlichen Menge eine ganz andere Art von „Existenz“ als die, welche durch menschliche Tat entstehen. Wenn auch solche Objekte weder zum physischen noch zum psychischen Sein gerechnet werden können, so muß man ihnen doch zwischen diesem realen Sein und dem reinen Sinn, dem gar kein Sein zukommt, ein Gebiet des idealen Seins zuweisen.[1]) Eine Art Existenz besitzt das, was implicite in einer mathematischen Konstruktion liegt, auch bevor jemals ein Mensch explicite daran gedacht hat. Was implicite da ist, muß auch anerkannt werden. Und in jeder endlosen Regel ist eine Unendlichkeit der vorgeschriebenen oder der möglichen Elemente des Prozesses implicite enthalten, eine Unendlichkeit, die als Ganzes „existieren“ muß, bevor der Prozeß endlos genannt werden darf.

Cohn hat zweifellos recht mit dem Nachweis, daß jede Menge, die Produkt einer endlosen Regel ist, ein endliches Aggregat bleiben muß. Aber indem er die Gültigkeit und das Vorhandensein von Regeln, die eine endlose Fortsetzung ermöglichen, vertritt, hat er schon die Implication und Voraussetzung einer ganz anderen Menge, und zwar einer unendlichen, gemacht. Man muß von den subjektiven Bedingungen jeder menschlichen Handlung absehen. Logische Voraussetzung jeder solcher Regel ist eine Klasse, die gewiß nicht endlich und auch nicht unbestimmt, sondern unendlich und durch eine prozeßweise Tätigkeit unerschöpfbar ist.

Der Versuch, jedes unendliche Ganze in einer Regel aufgehen zu lassen, ist also verfehlt. Ein Widerspruch haftet dem Begriff des unendlichen Ganzen nicht an. Der Schein eines Widerspruchs entsteht nur dann, wenn man das unendliche Ganze als Produkt eines Prozesses zu denken versucht; aber das wollen wir natürlich nicht.

Diese dritte Art von Totalität-sein oder Ganzes-sein ist also logisch ebenso gültig, wie die zwei anderen, die in dem Argument der Kantischen Thesis anerkannt werden. Und da das Argument nur diese zwei in Betracht zog, sind die Ergebnisse des Argumentes unzulänglich.

---

1) H. Rickert, Kant-Studien 1909, Bd. 14, S. 201 ff.

Die Thesis spricht aber nicht nur von Ganzes-sein sondern auch von Begrenzt-sein, und eine Betonung dieses Wortes gibt dem Problem eine neue und bedeutsame Wendung.

Ein anschauliches Ganzes und ein abzählbares Ganzes sind begrenzt. Ist ein inbegriffliches, unendliches, logisches Ganzes es auch? Hier müssen wir behaupten: Wenn „Grenze" das bedeuten soll, vermöge dessen ein jedes Etwas als zu einer von zwei Gruppen gehörig eindeutig bestimmt wird, so können ein logisches Ganzes und ein anschauliches Ganzes beide gleich begrenzt heißen. Die wesentliche Ähnlichkeit dieser beiden Arten von Begrenztheit tritt in den bekannten Eulerschen Figuren deutlich hervor, und sie ist das, was sie erst möglich macht.

Sehr wichtig ist es aber, zu bemerken, daß die Behauptung einer anschaulichen Begrenztheit nur durch Berufung auf die Erfahrung zu bestätigen ist. Eine solche Begrenztheit existiert für die Erfahrung: wenn nicht für sie, dann überhaupt nicht. Die Begrenztheit aber, die durch eine logische Difinition besteht, beruft sich nicht auf die Erfahrung, ist rein begrifflich und unterscheidet sich prinzipiell dadurch sowohl von der anschaulichen Begrenztheit als auch von der einer beendeten Synthesis von Einzelheiten, zu deren Bestätigung und Wesen eine mögliche Erfahrung offenbar ebenso erforderlich ist.

Zwei von den drei Arten haben es also gemeinsam, daß sie eine Klassifikation ermöglichen; und wieder zwei, daß ihre ganze Bedeutung von der Möglichkeit einer Erfahrung abhängt. Wenn nur der Erfahrungswert des Wortes betrachtet wird, scheint in der Tat, wie die Thesis es will, das Wort „Begrenztsein" nur diese zwei Bedeutungen zu haben, 1. der Anschauung, 2. der Synthesis.

Was aber in der Erfahrung unbegrenzt ist, kann doch die andere, die logische und begriffliche Begrenztheit haben und kann daher positiv und ohne Widerspruch als ein Ganzes gedacht werden.

Die Begründung der Gültigkeit dieses Begriffs eines unendlichen Ganzen wäre natürlich nur der erste Schritt zu einem Beweis für die objektive Wirklichkeit des Universums: wir haben nur den Standpunkt vertreten, daß der Begriff des Universums als Totalität auch dann logisch gültig ist, wenn die Menge der Elemente des Ganzen eine unendliche ist. Wenn behauptet wird: was nicht anschaulich und auch nicht synthetisch eine Totalität ist, kann überhaupt in keiner Weise eine Totalität sein, so ist

der Schluß falsch. Trotz des Arguments der Thesis besteht noch die Möglichkeit, daß die Welt als räumlich unendlich und zugleich als eine Art von Totalität gedacht werden kann. Der behauptete Beweis, daß die Welt nicht anders als räumlich begrenzt gedacht sein kann, ist also hier nicht geleistet.

Die überzeugende Wirkung, welche die Thesis zunächst ausübt, geht vielleicht teilweise darauf zurück, daß man stillschweigend zwei Annahmen macht, 1. Totalität und Quantum sind gleichbedeutend; und 2. jedes Quantum muß ein endliches sein. Der Begriff eines unendlichen Quantums scheint allerdings sehr bedenklich. Und wer Totalität und endliches Quantum als Synonyme braucht, muß offenbar die Totalität und, nach den gemachten Voraussetzungen, damit auch die Wirklichkeit einem unendlichen Universum absprechen.

Was bedeutet aber Quantum oder Größe?

Wenn die Elemente einer Menge (oder die Teile, in die ein Kontinuierliches aufgelöst wird) in eine gegenseitige Korrelation oder eindeutige Zuordnung mit den Teilen einer anderen Menge gesetzt werden können, dann sagt man, die zwei Mengen haben dieselbe Mannigfaltigkeit; und wenn die Elemente einer Menge den Elementen eines Teiles unserer Zahlenreihe zugeordnet werden können, sagt man, die Menge sei meßbar, sei ein Quantum. Als Bezeichnung einer Größe benützt man dann den Namen der letzten Zahl, die zur Vollendung dieser Korrelation erforderlich war. Dies gilt für alle endlichen Grössen.

Was soll man aber sagen, wenn eine solche Zuordnung zwischen den Elementen einer Menge und den Elementen der Zahlenreihen möglich ist, wenn aber nicht nur ein Teil der Zahlen, sondern die ganze Zahlenreihe dazu nötig ist? Daß man zugleich berechtigt und gezwungen ist, Begriffe solcher Mengen zu bilden, haben wir schon versucht zu beweisen. Wie groß ist dann diese Mannigfaltigkeit? Offenbar genügt keine einzelne Zahl, um diese Größe auszudrücken. Sie ist also keine endliche, aber auch gar nicht unbestimmt; man weiß, daß sie genau so viele Elemente wie die Zahlenreihe enthält. Der Begriff einer unendlichen Zahl, die irgendwo ganz weit in der einfachen Zahlenreihe vorkommt, ist ein Unsinn. Aber man darf die ganze Zahlenreihe selbst nehmen, und gerade diese unendliche Mannigfaltigkeit zur Benennung eines Quantums brauchen. Dann wird sie die erste in

der Reihe der sogenannten transfiniten Zahlen.[1] In diesem Sinne also könnte ein Quantum unendlich groß heißen. Jedenfalls ist die Endlichkeit keine notwendige Implication des Begriffs eines Quantums, wie auf den ersten Blick erscheinen möchte. Aus dem Geständnis, daß eine Totalität ein Quantum ist, kann man nicht folgern, daß jede Totalität endlich sein muß.

Wenngleich die Beweisführung der Thesis der ersten Antinomie als Beweis verfehlt ist, so drückt sie doch etwas Bedeutsames aus. Der Sinn ist dieser: ein räumlich unendliches Universum wäre sowohl in der gewöhnlichen und naturwissenschaftlichen Bedeutung des Wortes unmeßbar als auch anschaulich unfaßbar. Und, wenn man will, hat man natürlich das Recht, eine neue Definition aufzustellen und zu behaupten: was nicht meßbar und auch nicht anschaulich faßbar ist, soll nicht wirklich heißen. Es ist aber ganz unnötig, die Sache dadurch unklar zu machen, daß man versucht, diese berechtigte Definition in einen fehlerhaften Beweis umzugestalten vermittelst der Behauptung: das Universum muß ein Ganzes sein und „ein Ganzes sein" bedeutet entweder anschaulich begrenzt oder durch Messung begrenzbar sein. Dies kann man nicht zugeben: das Wort hat eben mehr als die zwei Bedeutungen und umfaßt auch das rein begriffliche Ganze. Wenn geantwortet wird: ja, aber nur in diesem engen Sinne soll das Wort Ganzes definiert werden, da muß man die erste Behauptung des Argumentes leugnen: daß, wenn Ganzes nur diese zwei Bedeutungen haben soll, das Universum ein Ganzes sein muß.

Das leuchtet nicht ein. Um eine Begründung für diese Behauptung zu schaffen, muß man eine Reihe von willkürlichen Sätzen aufstellen und sagen: 1. Unter Universum ist ein Wirkliches zu verstehen; 2. nur das, was durch Anschauung oder Messung begrenzbar ist, soll wirklich heißen; 3. was so begrenzbar ist, soll ein Ganzes heißen. Dann folgt es allerdings, daß das Universum in diesem Sinne ein Ganzes sein muß. Aber der Schluß ist offenbar abhängig von dieser willkürlichen Definition des Wirklichen, die wir als den versteckten Sinn der Thesis formuliert haben: damit stützt sich die versuchte Beweisführung auf das, was bewiesen werden soll. Die Beweisführung ist nur dann

1) Cantor Mathematische Annalen, Bd. 46, 481.

gültig, wenn man die enge Definition der Wirklichkeit zugibt; und diese Definition kann nicht aus der Bedeutung des Wortes Ganzes oder Totalität als die einzig mögliche Definition abgeleitet und begründet werden. Die einfache Aufstellung der Definition ist berechtigt. Aber bewiesen kann sie nicht werden.

Man darf also die Behauptnng der Thesis verneinen und im Gegenteil behaupten, soweit nur Totalität in Betracht kommt, kann man das Universum als räumlich unendlich und doch als eine Totalität, als ein Ganzes denken. In der Form, wie Kant sie aufgestellt hat, ist die Thesis unrichtig; was weder anschaulich begrenzt noch quantitativ endlich ist, kann doch eine Totalität sein. Ein räumlich unendliches Universum ist kein Ganzes für die Erfahrung, wohl aber für das Denken.

So steht es, dem Buchstaben der Thesis nach. Der Sinn bleibt doch das Aufstellen eines besonderen Kriteriums des Wirklichen: Was nicht Grenze für die Erfahrung hat, soll nicht wirklich heißen.

Die Notwendigkeit gerade dieser Probe könnte bestritten werden: später müssen wir die Gründe dafür näher untersuchen, aber ein erlaubtes Kriterium ist es wohl. Und es liegt auf der Hand, daß demnach ein räumlich unendliches Universum nicht wirklich sein könnte.

So viel hat das Argument zur Thesis ganz richtig festgestellt, aber bevor daraus eine Entscheidung für die Endlichkeit des Universums gemacht werden dürfte, bliebe es noch zu untersuchen, ob sogar ein endliches Universum diesem Kriterium entsprechen würde. Die Notwendigkeit dieser zweiten Untersuchung ist einleuchtend: wenn man sich ein Kriterium gewählt und dann gefunden hat, daß es in einem Falle nicht paßt, so darf man offenbar nicht gleich schließen, daß es in dem entgegengesetzten Falle passen muß. Vielleicht findet das Kriterium gar keine Anwendung. Die Thesis hat ein Kriterium aufgestellt, was ihr Recht war, und hat es in einem Falle richtig probiert. Nun hat aber die Thesis das zweite Prüfen unterlassen, und nur durch die unbegründete Annahme, daß es ohne weiteres im zweiten Falle passen müßte, wird der Schein einer Antinomie geschaffen. Das gewählte Kriterium paßt nämlich auch hier nicht.

Nehmen wir an, das Universum sei räumlich endlich. Dann hat es Grenzen, Grenzen für die Erfahrung. Gewiss, aber nur in einem Sinne: Hier gibt es zwei Bedeutungen, zwischen denen

sorgfältig unterschieden werden muß. Auf Grund der Voraussetzung der Begrenztheit kann einer mit Recht behaupten, daß in jeder Richtung vom Punkte aus, an dem er sich befindet, es einen letzten Körper gibt. Es besteht auch nichts gegen die Annahme, daß z. B. ein bestimmter sichtbarer Stern derjenige Körper ist. Offenbar bildet dann dieser Stern eine Abschliessung der möglichen Erfahrung in dieser Richtung, und es könnte scheinen, daß somit das Kriterium erfüllt wäre. Wenn die Worte in einem psychologischen Sinne verstanden werden, so ist es auch der Fall.

Streng genommen aber will das Kriterium bedeuten, nicht blos „Grenze für die Erfahrung", sondern vielmehr „Grenze, die eine Erfahrung als die letzte Grenze feststellen kann". Der eigentliche Schwerpunkt der Forderung liegt in der Erkennbarkeit der Grenzen als allerletzte Grenzen; und zwar in einer Erkennbarkeit für den Erfahrenden selbst, nicht nur für eine hypostasierte höhere Kenntnis. Wenn dieser Stern der letzte in dieser Richtung ist, so ist da natürlich eine Grenze meiner Erfahrung. Aber wie kann ich das wissen, ob es tatsächlich nichts weiter gibt? Auch wenn Fernrohr und Photographie nichts weiteres zu finden vermögen, muß man sich doch sagen, daß die einzige Bestätigung, die uns möglich ist, absolut ungenügend bleibt.

In einem endlichen Universum könnte man zu einer Grenze gelangen, nicht aber zu der Kenntnis, daß sie das Ende ist. Die Astronomie und die Physik werden vielleicht für ihre Zwecke und ohne logischen Widerspruch die Abgeschlossenheit des räumlichen Universums postulieren. Beweisen kann man das nie.

Heißt also nur das wirklich, dessen Begrenztheit durch Erfahrung erkennbar ist, so darf das Universum in keinem Falle wirklich heißen. Dieser Forderung genügt ein räumlich endliches ebensowenig wie ein räumlich unendliches Universum. Die Entscheidung ist sicher und eindeutig. Man muß diejenige Betrachtungsweise entschieden verwerfen, die in diesem Problem irgend einen inneren Widerstreit der Vernunft zu finden glaubt. Die Thesis der ersten Antinomie ist nicht ein gültiger Schluß, der doch von einer Antithesis widerlegt wird. Sie ist vielmehr ein unbegründeter Schluß, den nur ein Unbedachter zugeben würde, ein richtiger Trugschluß.

Zur Thesis muß also gesagt werden: Sie hat darin unrecht, daß sie behauptet, schon der Begriff eines unendlichen Ganzen sei widerspruchsvoll. Sie hat darin recht, daß sie behauptet, ein

unendliches Universum wäre kein Ganzes für unsere Erfahrung. Sie hat darin unrecht, daß sie annimmt, ein endliches Universum würde ein solches Ganze sein.

2. Antithesis: Unendlichkeit.

Demgegenüber steht jetzt die Antithesis: Das Universum ist räumlich unendlich. Das Argument ist folgendes: Was begrenzt ist, muß durch etwas begrenzt sein. Ein wirkliches begrenztes physisches Universum müßte durch eine andere physische Wirklichkeit begrenzt sein. Aber außerhalb des Universums gibt es, per Definition, keine solche Wirklichkeit, also muß das Universum unbegrenzt sein. Es hatte keinen Sinn zu behaupten, das Universum ist durch den leeren Raum begrenzt, weil eben der leere Raum nichts ist, und das Universum könnte kein Verhältnis mit einem Nichtseienden haben.[1])

Zunächst muß die Begründung dieser Schlußart untersucht werden, daß von einer Vereinigung der Unendlichkeit gleich auf eine Bejahung der Endlichkeit geschlossen wird. Das Verfahren scheint ganz analog mit dem der Thesis zu sein, ist es aber nicht. Es handelt sich darum, ein Kriterium des Wirklichen anzuwenden, und das müßte selbstverständlich in jedem Fall für sich getan werden, ehe man zu einem Ergebnis kommt. Hier handelt es sich aber nicht darum, ob einer von zwei Begriffen eine Wirklichkeit bedeutet oder nicht, sondern hier wird die physische Wirklichkeit des Universums einfach vorausgesetzt, folglich auch, daß es eine räumliche Ausdehnung hat. Diese Ausdehnung muß dann entweder endlich oder unendlich sein. Hier ist also keine Vielheit von logischen Möglichkeiten, wie bei einem Begriff, der ohne Rücksicht

1) Kr. d. r. V. S. 361. „Die Welt hat . . . keine Grenzen im Raume, sondern ist . . . in Ansehung . . . des Raumes unendlich. . . . . Nehme man zuvörderst das Gegenteil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältnis der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Korrelatum der Welt angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältnis stehe, so würde das Verhältnis der Welt zum leeren Raum ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande sein. Ein dergleichen Verhältnis aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts: also ist die Welt dem Raum nach gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich.“

auf die Forderungen der Wirklichkeit gebildet werden darf. Die Widerlegung der Thesis wäre in der Tat eine Bestätigung der Antithesis. Wenn aber dann die Antithesis selbst durch irgend ein anderes Argument widerlegt werden sollte, folgt natürlich nicht eine Erneuerung der vernichteten Thesis, sondern die Einsicht, daß die ursprüngliche Annahme der Wirklichkeit ein Fehler war. Dieses Einanderwiderlegen hat nun Kant behauptet und als richtige Konsequenz der Behauptung den Schluß gezogen, daß das physische Universum keine Wirklichkeit ist.

Hier haben wir den Beweisgang der Antithesis lediglich dahin zu untersuchen, ob die Undenkbarkeit der räumlichen Begrenztheit tatsächlich dargetan wird; wodurch die Behauptung der Unendlichkeit eine provisorische Begründung erfahren würde.

Der erste Teil des Argumentes wird wohl ohne weiteres zugegeben werden: wenn Begrenztheit des Universums nur vermittels eines anderen physikalischen Wirklichen möglich ist, dann ist eine Begrenztheit ausgeschlossen. Darüber entscheidet schon die Definition des Universums, als die Totalität des physisch Wirklichen.

Aber ob dadurch die Frage ganz erledigt wird, ob eine Begrenztheit „durch den leeren Raum" undenkbar ist, darüber ist eine weitere Untersuchung nötig. Jeder, der irgend eine physische Wirklichkeit anerkennt, gibt zu, daß sie im Raum ist; und ich, für meinen Teil, muß glauben, „im Raum sein" heißt genau so gut ein Verhältnis zum Raum haben, wie, „vom Raum begrenzt sein". Wenn einer sagen wollte, „Raum bedeutet einfach nichts; davon darf man gar nicht reden", so würde er berechtigt sein, es zu bestreiten, daß die Welt vom Raum begrenzt sei; denn für ihn hätte diese Behauptung keinen Sinn. Wer aber dem Worte Raum eine Bedeutung zuerkennt, darf so nicht verfahren. Ohne die Beweisführung der transzendentalen Ästhetik zu wiederholen, ist es uns vielleicht hier erlaubt, ihr wesentliches Ergebnis als richtig anzunehmen; daß nämlich der Raum wohl kein Gegenstand der Erfahrung ist, keine Wirklichkeit, die, wie Kant sagt, ein „Korrelat" des physischen Universums ist; daß der Raum aber eine Form ist, eine Art unserer Erkenntnis, und daß der Raum, für sich allein betrachtet, nur die Bedeutung der formellen Möglichkeit einer äusseren Erfahrung besitzt. „Die empirische Anschauung ist nicht zusammengesetzt aus Erscheinung und dem Raum — — — sondern nur in einer und derselben empirischen

Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben."[1]) Das, was wir einen wirklichen Gegenstand nennen, ist nur dann gegeben oder erfahren, wenn zu der beständigen und unbegrenzten Möglichkeiten der Form der sogenannte Stoff der Sinnesempfindungen hinzutritt. In dieser bloßen Form, in dieser Möglichkeit der Erfahrung, in dieser Fähigkeit, ein Objektives zu erkennen, gibt es nichts, das ermöglicht, den sinnlichen Inhalt der tatsächlichen Erfahrung vorauszusagen. Daß noch eine weitere äußere Erfahrung immer möglich ist, das ist die Bedeutung des Wortes „des Raumes": aber „möglich" nur in dem Sinne, daß die Erkenntnis immer ein weiteres Gegebenes aufzunehmen imstande ist. Da ist keine Versprechung, daß ein solches Weiteres tatsächlich gegeben werden wird. Darüber entscheidet nur die Erfahrung. Es bleibt wohl denkbar, daß, wenn die Erfindung in irgend einer Richtung fortgesetzt wird, der Stoff zur Bildung neuer Gegenstände aufhört. Darüber sagt uns der Begriff des Raumes nichts. Und weil dieses Empfangen oder Nichtempfangen neuer Empfindungen in einer Fortsetzung der äußeren Erfahrung gerade das ist, was man eigentlich unter dem Aufhören oder dem Weiterausgedehntsein des physischen Universums versteht, so läßt es die Beweisführung der Antithesis ganz unausgemacht, ob das Universum begrenzt oder unbegrenzt ist. Richtig verstanden ist es doch wahr, daß die Welt durch den leeren Raum begrenzt sein kann; es ist nämlich wohl möglich, daß die sinnliche Erfahrung aufhört, während die formelle Möglichkeit einer weiteren Erfahrung noch besteht.

Zur Antithesis müßte man also sagen: Sie hat darin recht, daß sie behauptet, das Universum könnte nicht durch einen physischen Körper außerhalb des Universums begrenzt sein. Sie hat darin unrecht, daß sie behauptet, ein räumlich endliches Universum ist nicht denkbar.

Versuchen wir jetzt eine Zusammenfassung des Ergebnisses über Thesis und Antithesis der ersten Antinomie, soweit sie die räumliche Ausdehnung betrifft. Einige Sätze ließen sich feststellen.

Wenn „als ein Ganzes denkbar sein" das Kriterium der Wirklichkeit sein soll, so darf das physische Universum wirklich heißen, ohne Rücksicht darauf, ob es räumlich endlich oder unendlich ist.

Wenn „erkennbare Grenze für die Erfahrung haben" das Kriterium der Wirklichkeit sein soll, so dürfte das physikalische

1) Kr. d. r. V. 363.

Universum nicht wirklich heißen, gleichviel, ob es räumlich endlich oder unendlich ist.

Aus keinem von diesen zwei Kriterien ließe sich also irgend etwas darüber entscheiden, wie man, falls das physische Universum als eine Wirklichkeit gedacht werden soll, den Begriff bestimmen muß, ob also das Universum als räumlich endlich oder unendlich zu denken ist.

Zwischen Thesis und Antithesis besteht keine Selbstwiderlegung der Vernunft: eine Antinomie ist nicht vorhanden.

Es besteht aber wohl die Tatsache, daß ein Versuch, den Begriff des Universum mit allen Merkmalen der Wirklichkeit auszustatten, scheitert (aus Widerspruch in der Definition), sobald man eine erfahrbare Begrenztheit zum Merkmale macht. Das ist merkwürdig genug, aber nicht antinomisch.

Der Widerspruch besteht in der Forderung der Erkennbarkeit der Grenze. In der Erkenntnis eines Gegenstandes können Form und Inhalt abstrahierend unterschieden werden, und in einem von diesen beiden müßten die Gründe einer eventuellen Erkenntnis der Abschließung der Erfahrung zu finden sein. Aber weder in der Form (Raum) kann eine apriori Begrenztheit gefunden werden, noch in irgend einem Inhalt (Wahrnehmung) kann ein Beweis dafür, daß es der letzte sei, aufgezeigt werden. Die inhaltslose Form ist unbegrenzt, enthält keine apriori Begrenzung des zukünftigen Inhalts. Der empfangene Inhalt ist jedesmal ein begrenzter, aber mit einer Begrenztheit, die nichts über einen weiteren Inhalt verbürgt. Erkennbare Begrenztheit als Kriterium des Wirklichen findet an den Einzeldingen Anwendung, weil ihre Begrenzung und Abtrennung als Einheiten erst durch eine gedankliche Handlung des Erkennenden entsteht. Sie findet aber auf das Universum keine Anwendung, weil hier die Begrenztheit als unabhängig von jedem Erkenntnisakt gedacht wird. Man weiß apriori, daß die Teile erfahrbare Grenzen haben, weil man sie selbst abgrenzt. Man kann aber nicht wissen, daß irgend eine solche gezogene Grenze die letztmögliche sei. Der Widerspruch liegt darin, daß man erst den Begriff einer Begrenztheit, die vom Erkennenden abhängig ist, bildet und dann die Anwendung dieses Begriffes auf ein Universum, dessen Gestalt als nicht vom Erkenden abhängig gedacht wird, fordert.

Dafür ist kein Widerspruch der menschlichen Vernunft verantwortlich, sondern ein kleiner menschlicher Fehler, der aber bei einem solchen Problem leicht begreiflich ist.

Kants Wahl des Ausdrucks, „Die Antinomie der reinen Vernunft" war sicher keine glückliche und ist vielmehr geeignet, Kants eigentlichen Gedanken mißverständlich zu machen. Eine wahre Antinomie der Vernunft hat Kant nie behaupten wollen. Seine Absicht war nur, die Unzulässigkeit der Voraussetzungen einer realistischen Metaphysik aufzuweisen. Aus diesen Voraussetzungen, behauptet er, lassen sich widersprechende Sätze ableiten. Damit wäre die Unzulässigkeit jener Voraussetzungen klar bewiesen, niemals aber ein inhärenter Widerspruch in der menschlichen Vernunft selbst, wie seine Bezeichnung anzugeben scheint. Man muß immer daran festhalten, daß die sogenannte Antinomie nur da entsteht, wo man angenommen hat, das Universüm habe alle diejenigen Bestimmungen, die einem „realistisch" wirklichen Gegenstand wesentlich sind. Die Antinomie liegt gar nicht in der Vernunft, sondern nur im Realismus.

V. Zeitliche Ausdehnung.

1. Thesis: Endlichkeit.

Wenden wir uns dem Problem der zeitlichen Ausdehnung zu. Dabei soll ein ähnlicher Beweis und Gegenbeweis möglich sein, daß „die Welt", (das heißt, das physische Universum) einen Anfang in der Zeit gehabt haben, wie auch daß es ohne Anfang gedacht werden muß.

Das Argument der Thesis lautet folgendermaßen: wenn das physische Universum zeitlich unendlich wäre, müßte jeder beliebige Zeitpunkt eine Zeitperiode abschließen, die die letzte in einer unendlichen Reihe von solchen Perioden wäre. Nun ist das Erreichen eines letzten Gliedes in einer unendlichen Reihe eine Absurdität. Also kann das Universum nicht zeitlich unendlich gedacht werden. Also muß es endlich gedacht werden.[1])

1) Kr. d. r. V. 360. „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit . . . Denn man nehme an: die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang; so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendlich verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins."

Auf dieses Argument ist vielerlei zu erwidern. Wenn man sich an den Wortlaut des Thesisbeweises halten wollte, könnte man gleich auf einen Widerspruch hinweisen. Kant spricht einmal von „einer unendlichen Reihe aufeinanderfolgender Zustände“, ein andermal braucht er aber auch das Wort Zustand in der Bedeutung eines Ausdehnungslosen, und sagt zum Beispiel: „Wenn eine Substanz aus einem Zustande in einen andern übergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkt des ersten Zustandes unterschieden . . .“ [1]) Der zweiten Bedeutung nach kann man wohl sagen, daß es einen späteren Zustand, nicht aber daß es einen nächstspäteren gibt. Demzufolge hat die Thesis allerdings recht, wenn sie behauptet, ein anfangsloses Universum impliziere eine unendliche Reihe von Zuständen. Aber ein Universum, das einen Anfang gehabt hat, tut es ebenfalls, ja zwischen jeden beliebigen zwei Zeitpunkten ist eine solche Unendlichkeit von Zuständen aufzuweisen. Hierauf könnte also kein Argument gebaut werden.

Wenn wir aber den Sinn festhalten und das „aufeinander Folgen“ betonen, so wird es „eine unendliche Reihe von Perioden“ heißen, wie in unserer Wiedergabe des Argumentes. Doch ist auch dieser Ausdruck vielleicht unzulänglich. Der Begriff einer unendlichen Reihe von aufeinanderfolgenden ausgedehnten Perioden, schließt nicht die Möglichkeit aus, daß die Reihe zwischen Grenzen liegt, wie z. B. wenn die Perioden immer kleiner werden, je mehr sie sich einer Grenze nähern. Wenn nur der Begriff einer solchen Reihe in Betracht kommt, könnte das Universnm als eine unendliche Reihe von Perioden und doch zugleich als zeitlich begrenzt gedacht werden. Ein Nachweis einer unendlichen Reihe von Perioden würde also nichts über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Reihe ausmachen.

Allerdings hat eine solche Reihe kein Endglied in der Richtung nach der Grenze, und wenn die Thesis nicht die Begrenztheit überhaupt, sondern gerade diese Begrenztheit durch ein Endglied betrachten will, wird die Formulierung der Thesis wohl genügen. Nur sollte es klar sein, daß ein Mißlingen des Beweises eines Anfangs kein Beweis der Unbegrenztheit wäre.

Um zum Argumente selbst zu kommen, hat der erste Satz ohne Zweifel recht: wenn das Universum ohne Anfang ist, muß

---

1) a. a. O. 211.

jede gegebene Periode z. B. die gegenwärtige das Endglied einer unendlichen Reihe von Perioden sein. Ohne Zweifel hat der zweite Satz aber unrecht, daß dies ein Undenkbares sei. Der Satz selber ist etwas zweideutig. Will er, ohne auf die besonderen Eigentümlichkeiten der Zeitreihe näher einzugehen, sagen: jeder Begriff einer unendlichen Reihe, die ein Endglied hat, ist ein widersprechender Begriff, so hat man nur auf die Reihe der positiven Zahlen hinzuweisen, die das Endglied „Eins" hat, und die doch gewiß unendlich ist. Dieser Begriff ist keine Absurdität, ist gewiß denkbar. Will der Satz aber, wie es wohl der Fall ist, sagen: ein solches Endglied in der Reihe der Zeitperiode könnte nicht durch ein Fortschreiten oder einen Progressus durch die Reihe erreicht werden, so dürfte das zuerst richtig scheinen. Was versteht man aber unter einem „Progressus"? Hat ein Progressus immer der Definition nach ein erstes Glied? So definieren ihn einige Mathematiker (z. B. Russel).[1]) Wenn die Thesis meint, daß der Progressus irgendwo anfängt und von diesem ersten Glied zu einem nächsten fortschreitet und so weiter, bis er endlich die gegenwärtige Periode als Endglied erreicht, so ist eine Unendlichkeit der dazwischenliegenden Glieder mit diesen Voraussetzungen sicher unvereinbar. Von einem ersten Glied ausgehen und zu einem letzten Glied kommen in einer Reihe von diskreten Gliedern, heißt die Reihe abzählbar und endlich machen. Es könnte vielleicht das Aussehen haben, als ob damit die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Zeitperioden dargetan wäre. Doch ist das Trügerische dieser Beweisführung klar. Sie will einen Anfang beweisen; dazu bedient sie sich des Begriffs eines Progressus; und in diesem Begriff des Progressus nimmt sie den Anfang versteckt an. Wenn die Reihe in dieser Weise mit Anfang vorausgesetzt worden ist, kann nachher die Unmöglichkeit, sie ohne Anfang zu denken, leicht bewiesen werden. Der Schluß der Thesis ist ungültig, wenn ein Progressus mit einem Anfang dazu postuliert werden muß.

Der einfache Begriff einer unendlichen Reihe, die in einer Richtung durch ein Endglied abgeschlossen ist, ist keine Absurdität. Auf die Richtung, in welcher die Reihe abgeschlossen ist, kann es im Argument der Thesis nicht ankommen. Kant selbst sagt, einen unendlichen Regressus „kann man sich gut gedenken",

---

1) Principles of Mathematics Vol. I. 199.

obwohl dieser als Ganzes nur „ein problematischer Begriff“ ist.[1]) Progressus und Regressus, als mathematische Begriffe, sind natürlich nicht zeitliche Tätigkeiten, sondern nur zwei Ordnungsarten; aber logisch steht der Begriff einer Reihe mit Ende aber ohne Anfang nicht hinter dem einer Reihe mit Anfang aber ohne Ende zurück. Bleibt dieser Gegenbegriff immerhin denkbar, so hat die Thesis nichts bewiesen, da die Methode der Antinomie immer nur darin besteht, mittels des Beweises der logischen Unmöglichkeit eines Satzes den Gegensatz zu begründen.

Es bleibt der gute Sinn in der Thesis, daß wir gewöhnlich den Fortgang in der Zeit als eine Tätigkeit denken; und eine Tätigkeit ohne Anfang ist für uns eine fragliche Vorstellung, verschieden von jeder Tätigkeit, die wir erleben. Es liegt nahe, für eine Reihe, die ein letzte Glied hat, einen Anfang anzunehmen, wenn wir uns dieses letzte Glied als durch ein Fortschreiten erreicht vorstellen. Das mag ganz natürlich sein. Aber notwendig ist es wohl nicht. Mag es also sich mit der Antithesis verhalten, wie es will, ein Streit der Vernunft kann hier nicht vorliegen.

2. Antithesis: Unendlichkeit.

Der Beweisgang der Antithesis ist folgender: Wenn das physische Universum einen Anfang in der Zeit gehabt hat, so muß eine Zeit vorausgegangen, und diese Zeit muß leer gewesen sein. In einer leeren Zeit kann keine Ursache (keine unterscheidende Bedingung des Daseins) vorhanden sein. In dieser leeren Zeit hätte nichts anfangen können. Also hat das Universum keinen Anfang gehabt.[2])

---

1) Kr. d. r. V. 355.

2) Kr. d. r. V. 361. „Die Welt hat keinen Anfang . . . sondern ist . . . in Ansehung der Zeit . . . unendlich. Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wo eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtseins an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.“

Zunächst wird man die Annahme betrachten müssen, daß die Zeit vor dem Anfang des physischen Universums „eine leere Zeit“ sein müßte. Dies wäre zuzugeben, wenn vom Universum überhaupt, wie wir anfangs definiert haben, gesprochen würde, nicht aber vom physischen Universum, das ausdrücklich nur die räumlichen Wirklichkeiten in sich schließt. Diese räumlichen Wirklichkeiten sind gewiß auch zeitliche. Daß sie die einzigen zeitlichen Wirklichkeiten sein müssen, wird nicht behauptet werden können. Vor einem Anfang des räumlichen Universums müßte eine Zeit vorangegangen sein, in der keine räumliche Erfahrung möglich war. Das versteht sich. Kann man aber wissen, daß in dieser Zeit gar keine Erfahrung möglich war, daß sie absolut „leer“ war? Man könnte die Antinomie aufrecht halten und auch die Bedeutungslosigkeit einer blos intelligibelen Wirklichkeit, die weder zeitlich noch räumlich ist, einsehen, und doch zugeben, daß kein Grund vorliegt, eine rein zeitliche Erfahrung für undenkbar zu erklären. In unserer tatsächlichen Erfahrung sind die zwei Formen von Raum und von der Zeit gewöhnlich verschmolzen; ob immer, ist eine Frage; ob notwendig, ist mehr als fraglich.

Soweit also nur diese Antithesis in Betracht gezogen wird, bleibt der Gedanke möglich, daß in einer Zeit vor dem Anfang der Welt etwas gewesen sei, nur nichts Räumliches, und daß also vielleicht irgend eine „unterscheidende Bedingung“ zu einem Anfang der Welt da wäre. Der Satz, „eine Zeit, die der körperlichen Welt voranging, müßte eine leere Zeit sein“, sagt zuviel. Doch ist dieser Einwand mehr gegen Kants Worte als gegen den Sinn der Thesis gerichtet, da das Interesse der „Kritik der reinen Vernunft“ ganz in den erkenntnistheoretischen Fragen der Naturwissenschaften liegt. Will man aber nur von räumlichen Wirklichkeiten sprechen, so sollte man es ausdrücklich sagen.

Demnach kommt es für uns nur darauf an, diese Frage zu entscheiden: Ist es eine notwendige Voraussetzung, daß vor jeder Periode des physischen Universums eine andere Periode vorangegangen sein muß? Wenn sie sich als nicht notwendig zeigt, dann fällt auch die Behauptung der Anfangslosigkeit, die auf ihr gebaut ist. Vielleicht werden wir dies Problem am besten behandeln, wenn wir zuerst das Verhältnis zwischen Einzelding und Kausalität untersuchen. Fragt man sich, ob es denkbar ist, daß das Buch, das auf dem Tisch liegt, vielleicht ganz plötzlich entstanden ist, ohne durch eine Papierfabrik und Druckerei gegangen,

ohne von irgend jemand hierhergebracht worden zu sein, so müßte man antworten: Sehr wahrscheinlich ist das alles nicht, aber undenkbar? — Das kann man nicht sagen.

Die Naturwissenschaften werden diese Möglichkeit natürlich nicht zugeben, sie gründen ihre Ablehnung aber nur auf die fundamentale Voraussetzung, daß physische Kausalität ein ausnahmsloses Prinzip ist, und vermögen keine rein logischen Widersprüche in der Gegenannahme zu finden. Diese Voraussetzung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit ist den Naturwissenschaften notwendig, die immer daran festhalten müssen, daß in den noch nicht verstandenen Ereignissen irgend ein gesetzlicher Zusammenhang aufzudecken sei; ein Verfahren, das eher in der Zweckmäßigkeit, als in der Gewißheit begründet ist. Das Aufgeklärte bleibt, im Vergleich mit dem noch Unaufgeklärten, immer verschwindend klein. Aus empirischen Erfahrungen könnte die Allgemeingültigkeit der Kausalität nie bewiesen werden.

Der Glaube, daß das Buch ohne jeglichen Zusammenhang mit den vorangehenden Zustand der materiellen Welt auf einmal dagewesen ist, würde auch nicht verhindern, daß man jetzt Verschiedenes über das Buch weiß, zum Beispiel, daß es braun und dick und schwer verständlich ist, daß man es in den Händen gehalten hat, und daß es den anderen prosaisch entstandenen Büchern täuschend ähnlich ist. Das Buch ist hier, hat Qualitäten, ermöglicht gewisse Erfahrungen, ohne daß sein Ursprung dabei etwas ausmacht.

Verhält es sich nicht genau so mit dem physischen Universum? Empirisch kann die Naturwissenschaft seine Anfangslosigkeit nicht beweisen. Das einzige, was einem Anfang widerspricht, wäre die Voraussetzung der allgemeinen Kausalität; und dies scheint keine logische Notwendigkeit. Man kann sich diese Welt mit einem Anfange denken, ohne ihre jetzigen erfahrenen Qualitäten irgendwie zu verleugnen, und ohne sich zu widersprechen. Die Widerlegung der Antithesis könnte damit geleistet scheinen; das wirkliche physische Universum könnte doch mit einem Anfang gedacht werden.

Aber diese Entscheidung wäre übereilt. Wir haben gesehen, es ist ein Wissen möglich auch von einem Gegenstand, dessen Ursprung sich jeder physischen Erklärung entzieht. Alle tatsächlichen Sinnesempfindungen könnten von ihm gelten und auf ihn als Einheit bezogen werden. Ein anderes Wissen aber wäre

vollkommen ausgeschlossen, und die Frage ist, ob ein Gegenstand, der in einer weiteren Art von Erkenntnis kein Gegenstand der Erkenntnis sein kann, mit Recht wirklich heißen soll.

Ein Ursprung ohne Ursache bedeutet einen physischen Zustand ohne gesetzlichen Zusammenhang mit vorangehenden physischen Zuständen, und „ohne gesetzlichen Zusammenhang“ bedeutet schließlich ebenso viel wie ohne verständlichen Zusammenhang. Von der Verständlichkeit einer teleologischen Absicht kann hier, wo nur das rein Physische in Betracht kommt, keine Rede sein; und in der Sukzession physischer Ereignisse ist eine Regelmäßigkeit das Einzige, das uns verständlich ist. Einen Anfang ohne Ursache könnte man als logisch widerspruchslos zugeben; aber begreifen könnte man ihn nie.

Die Postulierung eines einzigen Falls, in dem die Kausalität keine Anwendung hat, ist die Verneinung und die Vernichtung der naturwissenschaftlichen Verständlichkeit unserer Welt. Wenn ein einziges Buch auf übernatürliche Weise entstanden ist, wird sogleich in unseren Beziehungen zur Natur jedes Schließen ungültig, jede Voraussagung unbegründet. Freilich sind unsere jetzigen Schlüsse und Voraussagungen oft fehlerhaft, und das ausreichende praktische Wissen der Menschen würde nicht weniger praktisch genügend sein, auch wenn die Möglichkeit von Wundern und dadurch die Unzuverlässigkeit des Prinzips der Kausalität zugegeben wäre. Erkenntnistheoretisch aber sind die Konsequenzen von größter Tragweite.

Es ist mir praktisch gleich, ob ich zugebe, daß ein Statue des heiligen Thomas von Aquin einem Priester zublinzelt oder nicht. Wenn die Statue über eine fehlerlose Philosophie nachdenkt, ist das Blinzeln vielleicht sogar anzunehmen. Wer es aber zugibt, muß die Konsequenzen ziehen und muß sagen: Früher habe ich geglaubt, ein Wissen über die Vorgänge der Natur sei zwar schwer erreichbar, aber immerhin möglich: jetzt gestehe ich, daß ein festes Wissen absolut ausgeschlossen ist. Es hat immer schon die Ungewißheit gegeben, die auf meiner subjektiven Fehlerhaftigkeit beruht; jetzt besteht die radikale und schlimmste Ungewißheit, die im Objekt selbst begründet ist. Es hängt nicht mehr ganz von mir ab: jetzt verstehe ich, daß das Objekt selbst keine Erkenntnis zuläßt. Natürlich kann man Rechnungen mit dem Zufall anstellen, und zufällig können sie richtig sein; aber Zufall ist alles: es gibt gar keine feste Regel in der Reihe der Natureereig-

nisse: eine beobachtete Stetigkeit ist eben so zufällig wie eine Unterbrechung, weil im Objekt selbst keine Regelmäßigkeit ist. In keinem einzigen Fall ist ein Schließen von einem gegebenen Zustand auf die Umstände des Geschehens zuverlässig. Ein Mann wird tot aufgefunden mit einem Messer im Rücken: weiß man also, daß er ermordet worden ist? Absolut nicht. Es ist vielleicht von selbst geschehen, ganz ohne Ursache, vielleicht ist niemand daran schuld. Kein Beweis taugt mehr. Nicht unsere Beschränktheit, sondern die Natur der Tatsache verbietet einen jeden Schluß.

Wenn man sich dies klar gemacht hat, mag man sich billigerweise fragen, inwiefern diese Welt der Wunder sich von einer Welt der Träume unterscheidet. Und darauf ist nicht leicht zu antworten. Auch im Traume ist ein gewisser Zusammenhang vorhanden; man empfindet, man spricht, man handelt mit Objekten. Auch im Traume ist dieser Zusammenhang gänzlich unbegründet; die tollsten unverständlichsten Dinge passieren ebenso leicht wie die regelmäßigen und erwarteten. Auf nichts darf geschlossen werden. Allgemein gültige Prinzipien oder Regeln gibt es da nicht. Und daß etwas hundert Mal so geschehen ist, ist wohl ein subjektiver Grund, daß man es wieder so erwartet, aber gar kein genügender Grund für irgendwelche Voraussagung: Hume hat dann die Lage vollkommen richtig beschrieben. Der Glaube an ein einziges Wunder entkräftet jedes wissenschaftliche Urteil über die Natur.

Kommen wir jetzt zu unserer ursprünglichen Frage zurück. Ein Universum, in dem die Kausalität nicht gilt, ist, wie wir gesehen haben, denkbar. Darf man also gleich sagen, die zeitliche Reihe der physischen Wirklichkeiten hat möglicherweise einen Anfang gehabt? Hier hängt die Antwort wieder ganz von einer Definition ab. Was hat man, mit diesen Wirklichkeiten, eigentlich vorausgesetzt?

Daß das Wirkliche uns erkennbar sei, darf man wohl als eine dieser Voraussetzungen aufstellen. Wie aber erkennbar? Falls nur eine oberflächliche Erkenntnis von der Art gemeint ist, wie sie dann besteht, wenn man blos seine gegenwärtigen Sinnesempfindungen auf einen Gegenstand bezieht, so kommt die Kausalität nicht in Betracht, und ein Universum mit einem Anfang dürfte wirklich heißen. Der Einwand liegt nahe, daß schon in dieser Beziehung der Empfindungen auf einen Gegenstand die Kausalität anerkannt worden ist; und in unserer Beschreibung des Erkenntnis-

aktes, die technische Termini aus einer Wissenschaft gebraucht, ist es auch der Fall; aber das liegt sicher mehr in den Worten als in der Tatsache. In einem Traume hat man Erfahrungen von Objekten, in welchen keine kausale Empfindungstheorie impliziert sein mag. Diese Frage ist aber weniger wichtig, weil es nicht zu erwarten steht, dass jemand jene Definition der Wirklichkeit behalten möchte; läßt sie doch die Gegenstände eines Traumes genau so gut wirklich heissen, wie irgend welche des wachenden Lebens. Ein Gegenstand, der nicht unter den Gesetzen der Kausalität steht, zwischen dessen Zuständen keinerlei inhärente Regelmäßigkeit und Notwendigkeit besteht (außer der primärsten der bloßen zeitlichen Reihenfolge, die eine Voraussetzung jeder Erfahrung überhaupt ist), einen solchen Gegenstand nennt man ja ein Phantom, nicht eine Wirklichkeit.

Wenn dem so ist, und eine allgemeingültige physische Kausalität schon im Begriff einer physischen Wirklichkeit vorausgesetzt ist, so muß man der Antithesis recht geben. Ein Universum, das die geordnete Gesamtheit aller Wirklichkeiten sein soll, kann nicht mit einem Anfang gedacht werden. Das hieße einen physischen Zustand ohne vorangehende physische Ursache behaupten; mithin die Allgemeinheit der Kausalität leugnen; mithin einer der Voraussetzungen widersprechen.

Freilich war die Beweisführung der Antithesis schlecht und verdunkelt das eigentliche Problem, indem sie zu Unrecht eine Denknotwendigkeit für die Kausalität behauptet. Die Anerkennung der Kausalität ist keine unbedingte Notwendigkeit, keine Denknotwendigkeit. Sie ist vielmehr eine Voraussetzung, die man erst dann machen muß, wenn ein gewisses Ziel feststeht, wenn das Denken ein Bestimmtes erreichen soll. Wer ein Wissen will, das weiter als der gegenwärtige Augenblick reichen soll, wer eine Erkenntnis von einem objektiven Gegenstand verlangt, der muss das Nötige dazu als gültig anerkennen: darunter auch eine allgemeingültige Kausalität. Sonst könnte die Möglichkeit solcher Erkenntnis weder eingesehen noch zugegeben werden.

Bei alledem kann es doch noch ein Problem bleiben, daß gewisse Absichten und ihre Voraussetzungen in dem Fortgang unserer Erfahrung einen Erfolg in der Anwendung zu haben scheinen, der beinahe als ein Beweis dafür gelten könnte, daß gerade sie eine besondere Angemessenheit, eine besondere Wahrheit haben. Aber so gerät man gleich in alle Schwierigkeiten des Begriffs einer

anderen Welt hinter dieser einzigen Welt unserer Erkenntnis, der unser Denken konform sein soll.

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung über die erste Antinomie zusammen, so lassen sich einige Sätze aufstellen. Wenn man alles Unrichtige und Nebensächliche beiseite läßt, bleibt als wertvoller Inhalt von Thesis und Antithesis die Aufstellung und Anwendung von zwei Kriterien des Wirklichen.

Was die räumliche Ausdehnung betrifft, so lautet die Bedingung: das physisch Wirkliche muß erfahrbare äußerste Grenzen haben. Demnach darf weder ein räumlich endliches noch ein räumlich unendliches physisches Universum wirklich heißen. Man kann also dieses Kriterium als gültig für jedes Einzelding annehmen, ohne dadurch einer Entscheidung darüber näher zu kommen, wie der Begriff des Universums zu definieren ist, ob als endlich oder unendlich. Es bleibt beides logisch gleich denkbar. Aber auf keinen Fall kann einer, der dies Kriterium akzeptiert hat, das Universum wirklich nennen.

Was die zeitliche Ausdehnung betrifft, so lautet die Bedingung: Das Wirkliche muß unter der Geltung einer ausnahmslosen physischen Kausalität stehen. Demnach darf weder ein zeitlich endliches noch ein zeitlich unendliches Universum wirklich heißen. Wenn man aber die Kausalität unter den Einzeldingen gelten läßt, so wird es unmöglich, die zeitliche Ausdehnung des Universums endlich zu denken. Wer also dieses Kriterium annimmt, muß das Universum als zeitlich unendlich definieren, darf aber nicht die Wirklichkeit des Universums behaupten. Wenn es für jedes Einzelding eine physische Ursache geben soll, kann es offenbar für das Universum keine solche geben, aber ebensowenig einen Anfang ohne Ursache.

In diesem Problem gibt es keine echte Antinomie. Es kann wohl eine überraschende Entdeckung sein, dass die Kriterien der Wirklichkeit eines Einzeldinges nicht mehr da anwendbar sind, wo man die Totalität aller Einzeldinge als ein wirkliches Ganzes zu definieren versucht. Auf der andern Seite müssen wir wieder behaupten, daß in dieser Frage die Vernunft sich nicht widerspricht. Hier gibt es keinen Beweis, der erst bewiesen und dann widerlegt wird. Hier gibt es vielmehr nur versteckte Voraussetzungen, die ohne Beweise angenommen werden, und die sich dann als unvereinbar zeigen.

VI. Kriterien der Wirklichkeit.

Bis jetzt haben wir in erster Linie versucht, die verschiedenen Kriterien der Wirklichkeit zu entdecken und klarzustellen, die hinter den Argumenten für die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Universums stecken. Es bleibt noch die Aufgabe, eine Wahl unter den Kriterien zu treffen, die dann eine Entscheidung unseres ursprünglichen Problemes ermöglicht. Die wesentlichsten Momente in einer solchen Definition der Wirklichkeit wollen wir also aufzuzählen versuchen.

Die Schaffung eines ontologischen Systemes ist ein Unternehmen, wozu jeder seine eigenen Regeln wählen darf, unter der einzigen Bedingung, daß, wenn man einmal eine Regel gewählt hat, es auch dabei bleiben soll. Kein Erkenntnistheoretiker darf sagen; so, und nicht anders, mußt du die Wirklichkeit definieren. Aber ein jeder kann sagen: wenn du eine Forderung an das Wirkliche stellst, so sieh zu, daß in deiner Definition des Wirklichen alles enthalten ist, was eine Voraussetzung der Erfüllung wäre. So wollen wir also jetzt verfahren und zunächst drei der möglichen Formulierungen betrachten, die, wie uns scheint, eine Stufenreihe bilden.

Man mag sagen: Jedenfalls muß es über eine Wirklichkeit Wahrheit geben können. Oder: Jedenfalls muß es von einer Wirklichkeit Erfahrung geben können. Oder: Jedenfalls muß es von einer Wirklichkeit Wissenschaft geben können.

Dass es Wahrheit gibt, werden nicht viele ernstlich bestreiten wollen; aber wenn einer es tut, kann er natürlich durch kein Argument überführt werden. Die Fesseln der Logik binden nur den, der sie sich selbst anlegt. Natürlich aber haben alle Gegenbehauptungen keine Bedeutung, und machen keinen Anspruch auf Wahrheit. Was auch für weitere Bestimmungen des Wirklichen angegeben werden könnten, alle müßten sie als wahre behauptet werden. So ist die Wahrheit wohl das Minimale und das Primärste, was einer, der von der Wirklichkeit spricht, anerkennen muß; oder, vielleicht besser gesagt, anerkennen soll.

Ist die Geltung der Wahrheit vom Wirklichen zugegeben worden, so muß man weitergehen und die Voraussetzungen zu einer Wahrheit feststellen. Gilt uns die Wahrheit, so wird uns das Nötige zur Möglichkeit einer Wahrheit auch gelten und absolute Anerkennung fordern. Wir nehmen etwas als Tatsache

an. Sehen wir dann nach, was wir für richtig halten müssen, um diese Tatsache denkbar, verständlich zu machen.

Leicht in der Durchführung ist diese Methode allerdings nicht. Wenn Wahrheit die primäre Forderung vom Wirklichen ist, was sind die primären Voraussetzungen dazu, die jeder Behauptung, nicht nur eines Wissens, sondern sogar der Möglichkeit eines Wissens zugrunde liegen? Sie müßten systematisch entwickelt werden, in einer reinen Logik, deren Fundament vielleicht in dem Satz des Widerspruchs gefunden ist. Über die Wirklichkeitsfrage könnte man dann sagen: Konformität zur Logik ist ein Kriterium, und nur das, was eine Wahrheit zuläßt, heißt wirklich.

Man kann noch einen Schritt tun, wenn diese einzige Bestimmung allzu weit erscheint, und hinzufügen: Über eine Wirklichkeit, muß nicht nur eine Wahrheit möglich sein, sondern auch eine Erfahrung, ein unmittelbares Erlebnis. Zweifellos macht dies tatsächlich einen Teil unserer gewöhnlichen Bedeutung des Wortes „wirklich" aus. Da tritt gleich die erkenntnistheoretische Frage wieder auf: was bedeutet eine Erfahrung? Was sind die notwendigen Voraussetzungen dazu?

Das Wahre ist zeitlos. Aber eine Erfahrung ohne Zeit ist uns undenkbar. Zu den Voraussetzungen für eine Wahrheit kommen also noch einige weitere; nämlich die einer Ordnung, die man zeitlich nennt; eines nicht-vernunftmäßigen „Empfindungsstoffes", der „das Gegebene" ist, und einer synthetischen Einheit, die diese ungeordnete Mannigfaltigkeit verknüpft. Sicherlich stellen diese drei Grundbedingungen jeder Erfahrbarkeit dar, und müssen mit dem Postulate der reinen Logik mitgezählt werden, als schon vorausgesetzte Bestimmungen von jedem Dinge, wofür Wirklichkeit beansprucht wird.

Für unsere besondere Unternehmung, die Wirklichkeit des physischen Universums mit der eines materiellen Einzeldings zu vergleichen, genügt diese Definition des Wirklichen augenscheinlich noch nicht. Für Erfahrung überhaupt ist die Zeit eine notwendige Annahme, der Raum aber nicht. Eine physische Wirklichkeit muß nicht nur Wahrheit und nicht nur Erfahrung überhaupt, sondern eine räumlich objektive Erfahrung gestatten. Hier sind wieder neue Voraussetzungen, und wir kommen direkt an unser Problem, wenn wir fragen: steht vielleicht eine dieser Voraussetzungen einer äußeren Erfahrung in Widerspruch mit den begrifflichen Bestimm-

ungen des physischen Universums? Dann müßte diese Wirklichkeit dem Universum abgesprochen werden.

Dem Ergebnis unserer Besprechung des Raumes zufolge, wenn nur Wahrheit und äußere Erfahrbarkeit vom Wirklichen verlangt werden, liegt kein solcher Widerspruch vor: da ist noch nichts, was mit der Wirklichkeit des Universums unvereinbar wäre.

So weit werden wohl alle mitgehen, daß das physisch Wirkliche sowohl Wahrheit als gegenständlich Erfahrung ermöglichen muß. Solche, die an Wunder glauben wollen, werden keine weiteren Forderungen an das Wirkliche stellen können. Für die aber, die einen prinzipiellen Unterschied zwischen den Träumen und dem Wachsein behaupten möchten, genügt das nicht: sie werden den dritten Schritt tun und sagen: Wir erkennen als gültig für jedes Wirkliche an, nicht nur das Nötige zu einer Wahrheit und nicht nur das Nötige zu einer äußeren Erfahrung, sondern auch das Nötige zu einer Wissenschaft.

Erst in dieser letzten Forderung finden wir den Grund, den wir vergebens in den vermeintlichen Beweisen der Antinomie gesucht haben, und der endlich eine Entscheidung unserer Frage ermöglicht.

Die Annahme der Kausalität, als eines Prinzips, ohne das eine Wissenschaft unmöglich ist, haben wir schon begründet. Dazu kommen zwei weitere einfache aber tiefgehende Überlegungen: daß der Begriff eines Prozesses, wie ihn eine Wissenschaft zum Gegenstand macht, notwendig den Begriff eines Bleibenden in der Veränderung impliziert; und daß ein Zugleichsein ohne ein beiderseitiges Bestimmen nicht zu denken ist. Wo Wissenschaft möglich sein soll, da werden Kausalität, Substanz und Wechselwirkung als ausnahmslose Prinzipien gelten müssen. Vom Einzelding behauptet man nun die Möglichkeit einer Wissenschaft, und es bleibt uns nur die Frage, ob auch das physische Universum Gegenstand einer Wissenschaft sein kann.

Zunächst ist es klar geworden, daß die Anerkennung der Kausalität den Gedanken eines ersten Zustandes des Universums verbietet; und, von der Definition aus, wissen wir, daß alle physischen Gegenstände im Universum inbegriffen sind. Es ist also klar, daß vom Universum als einem Ganzem oder einheitlichem Individuum keine Erklärung durch Kausalität möglich ist. Für das Universum kann es keine physische Ursache geben. Das ist eigentlich selbstverständlich. Außerhalb des Universums oder vor

dem Universum ist absolut nichts Physisches, nichts also, woraus eine Erklärung nach physischen Prinzipien möglich wäre. In dem Universum gilt die physische Kausalität ohne Ausnahme: Für das Universum kann sie unmöglich gelten. Aber nach jener Vereinbarung soll das, wovon die Kausalität ungültig ist, wovon also eine Wissenschaft in diesem Sinne unmöglich ist, nicht wirklich heißen. Für eine physische Wissenschaft, die nur kausal erklären kann, muß das Universum ein Unverständliches bleiben: jede Möglichkeit einer physischen Kausalerklärung ist einfach ausgeschlossen. Für eine solche Wissenschaft kann das Universum kein Gegenstand sein, und sein Begriff kann nie ein Wirkliches bedeuten.

Natürlich kann noch viel weniger diese Kausalität selbst, dies notwendige Prinzip, dessen Geltung nicht angezweifelt werden darf, selbst eine Wirklichkeit sein; wie überhaupt alle Implikationen und Voraussetzungen einer Wirklichkeit selbst nichts Wirkliches genannt werden dürfen.

Es kann einem diese Vorstellung zunächst befremdend und sehr wenig befriedigend vorkommen, daß die letzte Erklärung ausdrücklich mit lauter Unwirklichkeiten geleistet wird; und zweifellos bleibt hier noch eine Aufgabe. Man muß immer wieder betonen, daß das Wirkliche bei weitem nicht das einzige ist, was für uns Bedeutuug besitzt. Das Wirkliche ist auch wertvoll, und unser Bestreben ist so darauf gerichtet, daß man nur zu geneigt ist, das Gültige mit dem Seienden in eins fallen zu lassen, und mit engem Verständnis zu behaupten, nur das Wirkliche „ist“. Dies verfängliche kleine Wörtchen bleibt seit Jahrtausenden ein Urheber von Streit und Mißverständnissen und betört uns gelegentlich immer noch. Wenn „ist“ keine andere Bedeutung als „ist wirklich“ haben könnte, so würden viele Sätze, die doch tiefes enthalten, gänzlich bedeutungslos und widersprechend sein, wie etwa: „Wahrheit ist nicht wirklich, aber wertvoll“ oder „Gott ist keine Wirklichkeit, sondern er ist ein Wert“.

Es zwingt doch das Überlegen zu der Einsicht, daß im Gegenteil das nicht-Wirkliche höchste Bedeutung hat; und daß die Anerkennung der Gültigkeit solcher Bedeutungen und Werte eine unumgängliche Vorbedingung zu einer Erkenntnis und zu einer Definition der Wirklichkeit ist.

Wie bei der Kausalität, so zeigt sich Ähnliches bei der Betrachtung der Naturwissenschaften, deren Aufgabe die Entdeckung der Gesetze der Bewegung und der Wechselwirkung ist. Außer

dem physischen Universum gibt es selbstverständlich keinen physischen Körper. Wie könnte eine Wechselwirkung da vorhanden sein? Wenn das Universum räumlich unendlich wäre, so würden es offenbar bedeutungslose Worte sein, von einer Bewegung des Universums zu sprechen: und nicht weniger, wenn das Universum räumlich endlich ist, weil Bewegung nur Bedeutung einer relativen Lageveränderung eines Dinges in Beziehung auf ein anderes hat. Wo kein Anderes da ist, wäre nichts, wodurch ein Zustand der Ruhe sich von einem Zustand der Bewegung unterscheiden könnte. Ganz wie die Kausalität gilt die Wechselwirkung im Universum, aber unmöglich vom Universum. Eine Naturwissenschaft, die auf der Annahme der Allgemeingültigkeit der Wechselwirkung beruht, würde nichts mit dem Universum anfangen können; für sie würde das Universum nicht die Bedingungen einer Wirklichkeit besitzen.

Von einer geschichtlichen Wissenschaft gilt dasselbe. Das Zugeständnis der Kausalität unter den Einzeldingen bringt eine unendliche Reihe von Zeitperioden mit sich: Gegenstand der Geschichte konnte jede von diesen Perioden sein; die Reihe selbst aber, die zeitlich ohne Grenzen ist, und die nie durch eine Progression von einem Glied zum nächsten erschöpft werden könnte, bietet keinen Gegenstand für eine Geschichte. Das Universum ist nicht das geschlossene Ganze, das eine solche Wissenschaft als Gegenstand verlangt. Wenn eine Geschichte des Wirklichen möglich sein soll, ist das Universum gewiss nicht wirklich.

VII. Resultat.

So wären wir jetzt zu einigen bestimmten Ergebnissen gekommen, die hier formuliert werden dürfen.

1. das physische Universum teilt mit dem einzelnen physischen Ding eine erkenntnistheoretische Unendlichkeit, im Sinne einer endlosen Aufgabe für die Erkenntnis.

2. das physische Universum kann ohne logischen Widerspruch räumlich endlich oder räumlich unendlich und auch zeitlich endlich oder zeitlich unendlich gedacht werden; das Einzelding aber ist immer räumlich endlich und zeitlich endlich.

3. die Annahme, daß jedes Wirkliche erkennbare letzte Grenzen haben muß, widerspricht der Wirklichkeit des physischen Universums.

4. die Annahme, daß jedes Wirkliche unter einer ausnahmslosen physischen Kausalität stehen muß, widerspricht der Wirk-

lichkeit des physischen Universums; verlangt aber eine Definition des Universums als zeitlich unendlich.

5. in diesen Fragen gibt es keinen immanenten Widerspruch der Vernunft.

Eine Betrachtung der Frage von einem anderen und allgemeineren Gesichtspunkt läßt wieder eine Reihe von Sätzen aufstellen:

1. das Wort Wirklichkeit läßt verschiedene Definitionen zu.

2. die Wahl darunter hängt ganz von den Absichten des Erkennenden ab.

3. wenn die Möglichkeit einer Wahrheit unser einziges Kriterium der Wirklichkeit eines Gegenstandes sein soll, so ist das Universum wirklich zu nennen.

4. wenn das Kriterium einer möglichen Erfahrung des Gegenstandes hinzukommt, so ist das Universum gleichfalls wirklich zu nennen.

5. wenn aber noch die Möglichkeit einer messenden oder kausal erklärenden Wissenschaft des Gegenstandes verlangt wird, so entspricht das physische Universum dieser Forderung nicht und darf folglich nicht wirklich heißen.

Wie wir am Anfang dargelegt haben, ist das erste Interesse dieser Untersuchung eine Feststellung der Bedeutung und der logischen Zulässigkeit des Pantheismus. Für jenes Problem kann nunmehr die Entscheidung gegeben werden.

6. diejenige Form des Pantheismus, die das physische Universum als einheitlichen Körper eines einheitlichen Weltgeistes betrachten will, muß offenbar die physische Wirklichkeit des Weltkörpers, des physischen Universums, auch behaupten.

Nach unseren Ergebnissen aber ist es unmöglich, das Universum als Gegenstand einer messenden oder kausal-erklärenden Wissenschaft zu betrachten. Wenn man also unter einem physisch Wirklichen den Gegenstand einer möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis versteht, so muß man die physische Wirklichkeit des Universums verneinen. Diese Wirklichkeit muß aber der Pantheismus behaupten. Die Voraussetzungen des Pantheismus sind mit den Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis unvereinbar.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 19.

Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie.

Von

Bertha Mugdan
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation
der Universität Breslau.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Schillers Leistung für die Begründung einer wissenschaftlichen Ästhetik ist allgemein anerkannt. Doch die theoretischen Grundlagen seiner Philosophie, das heißt der systematische Zusammenhang seiner Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik, sowie dessen historische Beziehungen vor allem zur Lehre Kants, sind bisher weniger. berücksichtigt und darum noch nicht eingehend dargestellt worden

Die Lücke, die hier sicherlich besteht, will die vorliegende Arbeit ausfüllen.

I.

Die schulmässige Aneignung der Begriffe Kants.

1. Die Annahme von Einzelresultaten.

Schillers eigentliche Beschäftigung mit Philosophie beginnt mit seinem Studium der Lehre Kants zu Anfang des Jahres 1791. Am 3. März schreibt er an Körner[1]) über Kant: „Seine Kritik der Urteilskraft . . . reißt mich hin durch ihren lichtvollen geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten.“ Bald bittet er Göschen[2]) um Übersendung der Kritik der praktischen Vernunft, Crusius[3]) um die Kritik der reinen Vernunft, und im Brief an Körner vom 1. Januar 1792[4]) hören wir: „Ich treibe . . . mit großem Eifer Kantische Philosophie.“ Von da an begegnet wieder und wieder der Name Kants in Schillers Briefen, und allmählich dringt der Kantische Geist in seine Schriften ein.

Viel Unklares noch, doch im Einzelnen schon ein Arbeiten mit den neuen Begriffen zeigen die beiden Anfangsschriften:

„Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“[5]) und

„Über die tragische Kunst“.[6])

In beiden handelt es sich darum, die Tragödie zu definieren. Zu Grunde liegt der metaphysische Naturbegriff der vorkantischen Popularphilosophie: Die Natur steht dem Menschen gegenüber als eine selbständige, lebendig schaffende Wesenheit, die sich die

---

1) Schillers Briefe, Krit. Gesamtausgabe v. Fritz Jonas Bd. III, S. 136. [Wir zitieren Schillers philos. Schriften nach dem 10. Bd. der Ausgabe von Karl Goedecke, Stuttgart, Cotta 1871, die Schriften Kants nach der Ausgabe der Berliner Akademie.]

2) Jonas III, 173.

3) ib. 176.

4) ib. 186.

5) 1792, Neue Thalia. Goedeke S. 1 ff.

6) ib. — Goedeke S. 17.

Glückseligkeit aller ihrer Geschöpfe zum Zweck gesetzt hat.[1]) Diese Anschauung involviert einerseits, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit aus einer Methode unsrer Naturerkenntnis[2]) sich umwandelt in eine Eigenschaft der Natur und somit der Objekte,[3]) andererseits, daß das Verhältnis von Natur und Erkenntnis sich völlig verschiebt.[4]) Schiller begreift zwar die Wichtigkeit der Kantischen Frage nach dem a priori; doch da ihm Natur etwas fertig Gegebenes ist, so entgeht ihm die Hauptfunktion des Begriffes der Apriorität. Er faßt ihn in seiner Wortbedeutung als die unabhängig von aller Erfahrung gewonnene Erkenntnis, aber er erkennt noch nicht die Bedeutung dieses apriorischen Elementes als desjenigen, das aller Erfahrung ihre Begründung gibt, indem es ihr den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit verleiht; er kennt nur das metaphysische,[5]) nicht aber das transzendentale a priori. Allgemeinheit und Notwendigkeit spricht er infolgedessen auch uneingeschränkt nur der „sittlichen Natur“ des Menschen zu, während er die „Erkenntnisvermögen von veränderlichen Bedingungen abhängig“[6]) nennt. Die Begriffe Verstand und Vernunft fließen bald ineinander,[7]) bald werden sie in strenger

---

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. S. 1, 13: „Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wird wohl niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt.“ ib. S. 7, 5: „So scheint es eine Zweckwidrigkeit in der Natur zu sein, daß der Mensch leidet.“

2) Vgl. Kant, Kr. d. U. S. 193, 6: subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen . . . gar kein Begriff vom Objekt . . . nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich . . . in ihr orientieren zu können.

3) s. o. Anm. 1.

4) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Vorländer in seinem Aufsatz: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, Philos. Monatshefte XXX, 232 sagt: „In der Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen ist kantisch und klassisch die reinliche Scheidung der Bewußtseinsgebiete.“

5) Üb. d. Gr. d. Vergn. 8, 24: „Es wäre vielleicht nicht unmöglich, . . . den Grad der angenehmen oder schmerzhaften Rührung a priori aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit bestimmt anzugeben“ — eine Stelle, die zeigt, wie wenig Schiller Kants methodische Einführung des a priori versteht. Vgl. Kühnemanns Einl. zu Schillers philos. Schriften, Philos. Bibliothek, Bd. 103, S. 12.

6) Üb. d. trag. Kunst 30, 32. 31, 1.

7) Üb. d. Gr. d. Vergn. 3, 29: „Frei nenne ich dasjenige Vergnügen, wobei die geistigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft, tätig sind.“ Vgl. Kr. d. U. 354, 5: „Die Freiheit der Einbildungskraft wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt.“

Anlehnung an Kantische Definitionen geschieden,[1]) woraus sich ergibt, daß Schiller wohl die verschiedenen Nominaldefinitionen aufgefaßt, aber ihren systematischen Sinn noch nicht in seiner Tiefe begriffen hat; meist wird unter Vernunft überhaupt nur die „praktische“ Vernunft verstanden.[2]) An manchen Stellen spürt man die Kantische Begriffstrennung von Stoff und Form,[3]) doch ist der Begriff der Form nicht klar definiert, es wird von unserer Form zu denken und zu „empfinden“ gesprochen[4]) — man könnte ja vielleicht unter der „Form zu empfinden“ an Kants reine Anschauung denken; da jedoch mit Empfindung meist Gefühl gemeint ist,[5]) so wäre dies kaum zulässig. Eigentümlich ist für die obengenannte Stelle, daß Schiller sagt: „Eine Vorstellung, die wir mit unserer Form zu denken und zu empfinden übereinstimmend finden, welche mit unserer eigenen Gedankenreihe schon in gewisser Verwandtschaft steht, welche von unserm Gemüt mit Leichtigkeit aufgefaßt wird, nennen wir wahr.“[6]) Trotz der etwas ins Psychologische spielenden Sprache ist es doch bemerkenswert, daß Schiller als Kriterium der Wahrheit nicht die Übereinstimmung der Vorstellungen mit der gegebenen Natur, wie es zu seinem Naturbegriff eigentlich erforderlich wäre, sondern die mit den Gesetzen des denkenden Bewußtseins bezeichnet. Dieser Grundgedanke der Kantischen Philosophie ergreift ihn so tief, daß er ihn trotz der Unstimmigkeit mit seinem damaligen Standpunkt ruhig beibehält.

---

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. 4, 30: „Das Gute beschäftigt unsere Vernunft, das Wahre und Vollkommene unsern Verstand . . .“

2) Üb. d. Gr. d. Vergn. 13, 10: „Wie sehr wir Pflichtmäßigkeit über Zweckmäßigkeit, Einstimmung mit der Vernunft über Einstimmung mit dem Verstande erheben . . .“ Zweckmäßigkeit ist hier der Inbegriff des „zu etwas Guten“, der „äußern Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit“, wie Kant sagen würde, vgl. z. B. Kr. d. U. 227, 11, und Vernunft einfach gleich praktischer Vernunft.

3) Üb. d. Gr. d. Vergn. 4, 11. (Wenigstens läßt sich die Unterscheidung des „Geschmacks in der Anordnung“ vom „physischen Reiz“ auf eine derartige Anschauung zurückführen.)

4) Üb. d. trag. Kunst S. 31, 4.

5) Vgl. Üb. d. Gr. d. Vergn. 3, 30: „Empfindung, durch eine Vorstellung erzeugt“ — ib. 4, 17. „Empfindung des Vergnügens“. ib. 4, 22: „angenehme Empfindung“. — Hierfür läßt sich überall nur Gefühl einsetzen, nicht der Kantische Begriff der „Materie der Wahrnehmung“.

6) Der Zusammenhang ist rein ästhetisch: eine Ähnlichkeit des in der Tragödie leidenden Subjekts mit uns selbst wird als Erfordernis zur Erregung des Mitleids genannt; doch ist die völlig allgemein gehaltene Stelle sicher weiter als für den engen Zusammenhang gedacht; zum Inhalt vgl. Kr. d. r. V. 234, 29: „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit.“

Auf dem Gebiete der Ethik ist Schiller schon etwas weiter in die Grundgedanken eingedrungen. Er bezeichnet die „freie Wirksamkeit der Vernunft“ als „absolute Selbsttätigkeit“,[1]) er spricht davon, daß sich das Gemüt nur in seinem sittlichen Handeln „vollkommen unabhängig und frei fühlt“,[2]) daß „im Moralischen keine Wahl für uns stattfindet, der sinnliche Trieb hingegen der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und also in unserer Gewalt ist, wenigstens sein soll“,[3]) daß „unsere Sittlichkeit allein auf sich selbst ruht“[4]) — kurz, er ist sich der Unabhängigkeit des sittlichen Gebotes von unsern subjektiven Neigungen[5]) und von den zeitlich bedingten Gesetzen der Völker[6]) bewußt. Jedoch die Gleichsetzung von Freiheit und Moralität ist noch nicht vollzogen; wenn wir hören, daß nur die Sittlichkeit den Menschen „frei“ mache, um Kunst aufnehmen zu können,[7]) so wird hier von Freiheit als einem Zustande gesprochen und im Grunde dasselbe darunter verstanden wie unter dem Begriff der Uninteressiertheit bei Kant.[8]) Daher ist von dem Autonomiegedanken noch keine Spur vorhanden; die Sprache ist sogar oft so unklar, daß man beinahe glauben möchte, Schiller hielte das Sittliche für etwas Gefühlsmäßiges; denn er gebraucht vielfach Wendungen wie: der moralische Sinn, das moralische Gefühl, moralischer Schmerz, moralische Empfindung, was aber wohl nur der populären Schreibweise zuzurechnen ist. Rein kantisch klingt es, wenn er sagt, daß „das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um soviel abnimmt, als Neigung und Lust daran Anteil haben“,[9]) und daß „das Leben nie für sich

1) Üb. trag. Kunst 22, 20.

2) Üb. trag. Kunst 22, 21.

3) Üb. trag. Kunst 26, 6.

4) ib. 31. 2.

5) Vgl. ib. 20, 13: „. . . als d. moral. Sinn über den Glückseligkeitstrieb bei einem Menschen die Obergewalt behauptet und die eigennützige Anhänglichkeit an sein individuelles Ich durch den Gehorsam gegen allgemeine Vernunftgesetze vermindert wird.“

6) ib. 31, 8: Sittlichkeit ist „die allgemeine und notwendige Form, die wir bei der ganzen Gattung [des Menschen] voraussetzen“.

7) Üb. d. Gr. d. Vergn. 2, 29: „ . . . daß ein freies Vergnügen, sowie die Kunst es hervorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe“.

8) Vgl. Kr. d. U. S. 209 ff. (§ 5).

9) Üb. d. Gr. d. Vergn. 11, 33. Vgl. Grundleg. z. Metaph. d. Sitten 400: „Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern.“

selbst, nie als Zweck, nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig sei".[1]) Im Ganzen aber zeigt sich auch in der Ethik die Abhängigkeit von Kant vielmehr in den Einzelheiten des Wortgebrauchs, als in der Beherrschung des Systems — ja, es blickt an manchen Stellen noch eine optimistische Glückseligkeitstheorie hindurch, wie z. B. in dem Gedanken, daß der Einzelne nur um des Glückes der Allgemeinheit willen leiden müsse.[2])

Am wenigsten befriedigt jedoch das, was ins Gebiet der Ästhetik gehört. Zwar wird wie bei Kant das Vergnügen am Schönen ein „freies Vergnügen" genannt[3]) und vom sinnlichen unterschieden, auch wird als Grund jedes Vergnügens die Zweckmäßigkeit angeführt. Doch da Schiller nur zwei Arten der Lust kennt, die Lust am Sinnlichen und am Sittlichen,[4]) — dies ergibt sich schon aus der obengenannten Tatsache, daß für Schiller Freiheit sich deckt mit der Uninteressiertheit, die infolgedessen wegfällt —, so bewegt sich die ganze Beweisführung in einem Zirkel. Denn einerseits heißt es, daß die Kunst „durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse",[5]) andererseits ist doch die Lust an der Kunst eine Lust an „moralischer Zweckmäßigkeit".[6]) Es ist somit die Kunst immer noch abhängig vom Sittlichen, trotz der entgegengesetzten Ankündigung am Anfang des ersten Aufsatzes.[7]) Ebenso ist die Selbständigkeit der Ästhetik gegenüber der theoretischen Philosophie nicht gewahrt; wir lesen z. B.:[8]) „So . . . könnte man diejenigen Künste . . ., die das Wahre, Vollkommene, Schöne zu ihrem Hauptzweck machen, unter dem Namen der schönen Künste begreifen" — es wird also irrig das Wahre und Vollkommene zum Gegenstand der Kunst gemacht. Das Mißlichste aber an beiden Aufsätzen ist, daß die Eigenart der tragischen Kunst nicht aus einer Wesensbestimmung, sondern aus einem willkürlich an-

---

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. 10, 15.

2) Üb. d. trag. Kunst S. 27. Vgl. auch oben S. 2 Anm. 1.

3) Üb. d. Gr. d. Verg. 3, 27: „Die Mittel, wodurch die Kunst ihren Zweck erreicht, sind so vielfach, als es überhaupt Quellen eines freien Vergnügens gibt . . ." Vgl. Kr. d. U. S. 204 ff. § 2.

4) Üb. trag. Kunst 21, 14: „Wir kennen aber nicht mehr als zweierlei Quellen des Vergnügens: die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes und die Erfüllung moralischer Gesetze."

5) Üb. d. Gr. d. Vergn. 2, 33.

6) ib. 7, 31 ff.

7) ib. S. 1 ff.

8) ib. 5, 12.

genommenen äußeren Zweck ihrer Wirkung gewonnen wird. Hierdurch wird die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Zweckbegriff zum Kriterium des Kunstwerks, und infolgedessen unterscheidet sich das ästhetische Urteil in nichts von jedem theoretischen Einzelurteil. Außerdem aber wird etwas Lehrhaftes, Handwerksmäßiges in die Dichtkunst gelegt, indem Schiller nun auch folgerichtig Regeln aufstellt, durch die die Tragödie diesen ihren Zweck erreicht.[1])

Zusammenfassend läßt sich also über beide Aufsätze sagen, daß sie reich an Einzellehren der Kantischen Philosophie, besonders der Ethik, jedoch noch nicht mit den Grundlagen seines Systems vertraut sind.

Diese Einzelbegriffe erhalten allmählich mehr Inhalt und Tiefe, allein vorläufig noch keinen rechten systematischen Zusammenhang. Dies zeigt sich zuerst in den Fragmenten aus den ästhetischen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1792/93,[2]) vor allem auf dem Gebiete der Erkenntnislehre.

Es wird hier z. B. streng kritisch unterschieden[3]) zwischen den „Erkenntnisvermögen: a) der Anschauung oder der Sinnlichkeit als der Empfänglichkeit für Stoffe; b) . . . des Verstandes, welcher den Stoff bildet, als Vermögens der Begriffe,[4]) welches trennt oder verbindet, Übereinstimmung oder Widerspruch bemerkt; c) . . . der Vernunft, des Vermögens der Ideen, des Strebens nach dem Ganzen und nach Harmonie“. Also: das von der Sinnlichkeit gelieferte Material wird vom Verstande auf Begriffe gebracht, d. h. es wird ihm ein Ort in der Reihe von Bedingungen angewiesen, die man Natur nennt. — Dieses Mittelglied fehlt, ist aber notwendig im Gedankengange zu ergänzen, um die Definition der Vernunft als des „Strebens nach dem Ganzen“ als dem zu Grunde liegenden Unbedingten zu verstehen; man kann also hier Schiller nur mit Hilfe Kants begreifen. Ähnlich ist es mit einer anderen Stelle:[5]) „Empfindung, welche objektiv ist, kann man schlechthin Empfindung,

1) Vgl. den ganzen zweiten Teil des Aufsatzes über tragische Kunst S. 23 ff. — und im Gegensatz hierzu den Kantischen Satz Kr. d. U. S. 307, 11: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt.“

2) Goedeke S. 41 ff.

3) Fragm. S. 46.

4) Vgl. auch Fragm. 42: „im Gebiete der Begriffe gibt der Verstand Gesetze“, sowie ib. 44: „Die Phantasie wird zur Einheit des Verstandes zurückgeleitet.“ Dazu Kr. d. r. V. 146: „Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe.“

5) Fragm. S. 45.

die subjektive aber Gefühl nennen." Unter „objektiver Empfindung" kann man sich zunächst wenig denken; erläuternd dazu wirkt erst der Kantische Satz:[1]) „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen. . . . Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung . . ." Schiller fährt nun an der angeführten Stelle fort: „Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der Erkenntnis." In der Gegenüberstellung von Empfindung als subjektiver Vorstellung und von Erkenntnis liegt implizite der Gedanke, daß Erkenntnis die aufs Objekt bezogene Vorstellung sei. Doch ist Schillers Fassung dieses Gedankens nicht ganz scharf. Dasselbe gilt von dem Satz:[2]) „Wie kann das Geschmacksurteil empirisch und zugleich a priori sein? . . . Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingültigkeit, eine allgemeine Mitteilbarkeit der Lust von dem Gegenstande ausgesagt wird". Hier bezeichnet empirisch nicht einen Geltungswert, sondern den Stoff, an dem sich der Geschmack betätigt, den irrationalen Teil der Erfahrung, nicht aber Erfahrung selbst als gesetzlich verknüpfte Erscheinungswelt. Doch ist auch dieser Satz leicht mißzuverstehen, und es scheint, als wäre sich Schiller hier noch nicht völlig klar über den Begriff des Empirischen. Daher lesen wir denn auch den folgenden Ausspruch als die Meinung Kants:[3]) „Es kann keine objektive Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen," was Kant niemals behauptet.[4])

In den Aufstellungen Schillers zur Ästhetik finden sich hier überhaupt viele Widersprüche, weil neben der Übermittlung rein Kantischen Gutes vielfach eigene Gedanken sich vordrängen. So unterscheidet Schiller z. B. ganz im Sinne Kants eine freie und

---

1) Kr. d. U. S. 206, 19.

2) Fragm. S. 55.

3) Fragm. S. 54.

4) Kant legt niemals dem Schönen, sondern nur dem Angenehmen das Prädikat empirisch bei, vgl. Kr. d. U. § 7, S. 212 ff.

adhärente Schönheit,[1]) und erklärt mit ihm: „Ein unvermischtes, reines Schönheitsurteil wird nur über freie Schönheit gefällt.“[2]) Auch wird der Geschmack bezeichnet als das Vermögen, eine sinnliche Vorstellung auf etwas Übersinnliches zu beziehen,[3]) vermutlich in Anlehnung an den Kantischen Satz[4]) von dem übersinnlichen Substrat aller Vermögen des Subjekts („das, auf welches in Beziehung alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist“). Ebenso bezeichnet Schiller mit Kant den Verstand als das „übersinnliche, selbsttätige Vermögen“;[5]) freilich liegt bei ihm in dem Worte „übersinnlich“ nicht nur das kritische „Überempirisch“, sondern der Begriff erhält metaphysische Färbung. Dagegen ist Schiller Kants Definitionen durchaus gefolgt, wenn er erklärt,[6]) daß die Wirksamkeit des Schönen sich auf die Erkenntnis-, die des Erhabenen sich auf die Willenskräfte gründet, sowie in der Unterordnung des Erhabenen unter das Schöne.[7]) Gegen Ende der Fragmente[8]) erkennt man schon die eigene Schönheitstheorie Schillers; die Darlegungen sind am Schlusse des Semesters, also zu Beginn des Jahres 1793, gleichzeitig mit den großen ästhetischen Briefen an Körner entstanden. Da sie sich decken mit dem in den Briefen Ausgesprochenen, so werden wir sie erst bei Betrachtung der Briefe berücksichtigen. Sonst lassen sich die Ergebnisse der Fragmente dahin zusammenfassen, daß fast ausschließlich noch reine Wortabhängigkeit von Kant besteht, neben

1) Fragm. S. 50. Vgl. Kr. d. U. S. 229, 10: „Es gibt zwei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga) oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens).“

2) Fragm. S. 50. Vgl. Kr. d. U. S. 229: „In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein.“

3) Fragm. S. 43.

4) Kr. d. U. S. 344, 12.

5) Fragm. S. 43: „Der Geschmack beruht auf einem sinnliche Eindrücke empfangenden und auf einem übersinnlichen selbsttätigen Vermögen, auf Phantasie und Verstande.“

6) ib. S. 46: . . . Empfindungen, „welche sich auf eine Wirksamkeit der Erkenntnis oder der Willenskräfte gründen: von jener Art ist das Vollkommene und Schöne, von dieser das Rührende und Erhabene“.

7) Kr. d. U. S. 244: „Das Schöne . . . Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene . . . eines dgl. Vernunftbegriffs.“ Für Schiller ist Vernunft auch hier noch einfach praktische Vernunft oder Wille, wodurch eigentlich seine Definition nur auf das dynamisch Erhabene paßt.

8) Goedeke S. 56 ff.

einem Aufkeimen eigener Gedanken, die infolge der unsystematischen Grundlage sich noch nicht klar durchzuringen vermögen.

Im wesentlichen das Gleiche gilt von den späteren,[1]) doch noch wenig entwickelten Schriften:

Vom Erhabenen, Über das Pathetische, Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände,[2]) obwohl sich in einzelnen Sätzen ein großer Fortschritt im Verständnis der Kantischen Lehre, besonders der Erkenntnistheorie, zeigt.

Denn in allen diesen Schriften wird die Natur schon nicht mehr als etwas Gegebenes betrachtet, sondern als eine Kette von Bedingtheiten, die sich uns nur im Erkennen offenbaren. Diese Anschauung wird freilich noch nicht deutlich und systematisch formuliert, sondern ist halb versteckt unter dem Gedankengange des Ganzen. Sie läßt sich erschließen aus Äußerungen wie: „Das unendliche Ganze der Natur selbst, dem aber nie eine Anschauung entsprechen und dessen Synthesis in keiner Zeit vollendet werden kann.“[3]) Der Sinn ist, daß das Naturganze ein Gedanke ist, oder eine „Idee“, wie Schiller[4]) mit Kant sagt, weil es uns nicht in der Erfahrung gegeben, sondern uns nur aufgegeben ist als etwas, das wir selbst in nie zu endender Synthese produzieren sollen, indem wir immer neue Bedingungen[5]) aufsuchen. Denn alle Bestimmungen, die wir den Gegenständen der Natur beilegen, kommen ihnen nur unter Bedingungen zu, d. h.: Alle Gegenstandsprädikate sind nur Verhältnisbestimmungen. Dies zeigt Schiller an dem Begriff der Größe. Der Begriff wird echt Kantisch definiert als

---

1) Diese 3 Schriften sind zwar erst 1793 erschienen, als die Briefe an Körner schon geschrieben und die Abhandlung über Anmut und Würde gedruckt war; allein da die beiden letzten Werke einen wesentlichen Fortschritt des Schillerschen Systems, unsere Aufsätze dagegen nur ein Aufnehmen alter, in den Erstlingsschriften schon erwähnter Gedankenreihen darstellen, so liegt wohl hier die Berechtigung vor, die historische Reihenfolge einmal zu vernachlässigen.

2) Goedeke S. 126—206.

3) Zerstr. Betr. S. 188, 18. Vgl. Kr. d. r. V. 287: „Diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee . . . ib. S. 333: . . . „ein Gegenstand, der nur in unseren Gedanken gegeben ist . . .“

4) Über d. Pathet. S. 157, 17: „Nun sind aber Ideen im eigentlichen Sinn und positiv nicht darstellbar, weil ihnen nichts in der Anschauung entsprechen kann.“ Vgl. Prol. S. 328: „Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.“

5) Üb. d. Pathet. 169, 11: Denn „die Nezessität der Sinne“ hat „nur unter Bedingungen statt“. [Im Gegensatz zur Notwendigkeit der Vernunft, die im Sittengesetz allein unbedingt, d. h. kategorisch gebietet.]

„Einheit, zu welcher mehrere gleichartige Teile verbunden sind".[1]) „Auf die zum Maße genommene Einheit kommt es also jederzeit an, ob wir einen Gegenstand als ein Magnum betrachten sollen, d. h. alle Größe ist ein Verhältnisbegriff."[2]) Wir dürfen sagen, jede Objektsbestimmung ist Bestimmung eines Verhältnisses — dazu berechtigt uns ein anderer Schillerscher Satz: „Ich bestimme . . . objektiv und logisch, weil ich ein Verhältnis aussage und nach einem Begriff verfahre."[3]) Hier wird völlig nebenbei und selbstverständlich konstatiert, daß alles Objektivieren nichts anderes heißt als „ein Verhältnis aussagen". „Dieser Begriff kann aber," so fährt Schiller fort,[4]) „empirisch, also zufällig sein, und mein Urteil wird in diesem Falle nur subjektive Gültigkeit haben . . . Der Materie nach kann also meine Größenschätzung ganz subjektiv sein, ob sie gleich der Form nach objektiv, d. h. wirkliche Verhältnisbestimmung ist."[5])

Hier erfahren wir etwas Neues. Das Objektive ist nicht Eigenschaft der Materie, sondern der Form. Die Materie ist das, was einzeln, individuell ist am Urteil — zufällig nennt sie Schiller, dem das empirische Einzelsubjekt immer etwas Zufälliges bleibt —, die Form aber ist das Begriffliche, die Verhältnisbestimmung. Er ist also hier schon völlig in das Problem des Gegenstandes eingedrungen, wie der folgende Satz beweist: „Das Objektive ist von uns völlig unabhängig, und was uns heute wahr, zweckmäßig, vernünftig vorkommt, wird uns (vorausgesetzt, daß wir richtig geurteilt haben) auch in 20 Jahren ebenso erscheinen."[6]) Dies heißt also: Das Objektive, das unabhängig von unserer subjektiven Wahrnehmung Gültige, ist dasjenige, was wir im Urteil erfassen. Was wir Objekt, Gegenstand nennen, ist nur die Bezeichnung für die

1) Zerstr. Betr. 187, 22; vgl. Kr. d. r. V. S. 149: „Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe."

2) Zerstr. Betr. 187, 31; vgl. Kr. d. U. 248: „So sehen wir, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern können".

3) Zerstr. Betr. 190, 25; vgl. Kr. d. r. V. 360: „Das Objekt, d. i. das Bedingte . . ."

4) Zerstr. Betr. 190, 29.

5) Zerstr. Betr. 191, 1.

6) Zerstr. Betr. 179, 17; vgl. Prol. 298: „Wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist) . . ."

Summe alles dessen, was im Gegensatz zum Einzelsubjekt steht, oder, wie Schiller es ausgezeichnet formuliert: (Wir legen) . . . „bei unserem Urteil das Prädikat des Erhabenen in den Gegenstand . . . (wodurch wir andeuten, daß wir diese Verbindung nicht bloß willkürlich vornehmen, sondern dadurch ein Gesetz für jedermann aufzustellen meinen)“.[1]) Es zeigt sich also in diesen Sätzen ein tiefes Verständnis für das Verhältnis zwischen den Begriffen Natur und Denken, Objekt und Urteil, Materie und Form: Die Natur ist ein Erzeugnis des Denkens, das Objekt wird im Urteil geschaffen, und was wir objektiv nennen, das ist geformte, d. h. gesetzmäßig angeordnete Materie.

Über die Art der Formung finden sich auch einige Andeutungen. „Nun tragen aber die sinnlichen Vermögen nichts weiter zur Erkenntnis bei, als daß sie den gegebenen Stoff auffassen und das Mannigfaltige desselben im Raum und in der Zeit aneinandersetzen. Dieses Mannigfaltige zu unterscheiden und zu sortieren ist das Geschäft des Verstandes . . .“,[2]) d. h. Erkenntnis ist das Produkt der sinnlichen Faktoren, die ihr Stoff sind, und der begrifflichen Faktoren, nach denen der Verstand den Stoff anordnet. Welchen Platz Raum und Zeit innerhalb des Prozesses der Erkenntnis einnehmen, das läßt sich nach dieser Stelle nicht entscheiden. Ihre Fortsetzung enthält sogar eine große Unklarheit, indem der sinnlichen Auffassung die Eigenschaft der Quantität beigemessen wird; vielleicht denkt hier Schiller, wenn er von Qualität als dem Verstande zukommend im Gegensatz zur Quantität spricht, an Qualität im Sinne von Wertung; doch ist auch dann noch der Satz nicht eindeutig. Überhaupt ist die hier vorgetragene Naturauffassung durchaus noch nicht konsequent durchgeführt, noch ist sie irgendwie begründet, und die Sätze, aus denen sie sich erschließt, sind mehr zufällige Bemerkungen als für den Gedankengang notwendige philosophische Grundlagen. In den Kantischen Naturbegriff mischt sich die Rousseausche Auffassung der Natur als des Gegensatzes

1) Zerstr. Betr. 201, 6; vgl. Prol. 298: „Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle.“

2) Zerstr. Betr. 186, 18; vgl. die Stelle Kr. d. r. V. 116, die fast wörtlich an unsern Satz anklingt: der Verstand, „dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen . . . zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der . . . nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet“.

zur Künstelei, als des unverdorbenen Prinzips der Gefühle.[1]) Auch sind manche Definitionen im Einzelnen schwankend, es wird von einem „Vorstellungstrieb" gesprochen, der „auf Erkenntnis geht",[2]) obwohl sich aus den vorher angeführten Äußerungen ergab, daß Schiller die Erkenntnis nicht in die Vorstellungen, sondern in die Begriffe setzt. Manche Unklarheiten beruhen auch auf einem Hineingreifen der ethischen Betrachtungsweise in das Gebiet des Theoretischen. Diese drei Schriften sind der Beweis, daß sich selbst bei großem Verständnis für Einzelnes[3]) ein konsequenter philosophischer Gedankengang nicht durchführen läßt, so lange die Grenzen der verschiedenen Bewußtseinsgebiete nicht festliegen — sie zeigen, daß die Hauptleistung Kants für die wissenschaftliche Philosophie in der Methode liegt, die diese Grenzen bestimmte, und nicht in einzelnen Lehren seiner Schulphilosophie.

Trotz dieser Grenzvermischung sind aber die Grundlagen der Ethik Schillers hier schon ziemlich deutlich erkennbar: Es gibt ein übersinnliches Prinzip im Menschen, die Vernunft, die unbedingt gebietet.[4]) Dies Prinzip ist wirklich und läßt sich beweisen.[5])

---

1) Üb. d. Pathet. 152, 1: „Nie schämt sich der Grieche der Natur, er läßt der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte . . ." ib. 153, 12: „Die erste Forderung an den Menschen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewiesen werden; denn der Mensch ist — ehe er etwas anderes ist — ein empfindendes Wesen."

2) Vom Erhabenen 127, 4.

3) Man vergleiche z. B. Schillers Anwendung des Begriffes Allheit (zerstr. Betr. 204, 23): daß „der ästhetische Eindruck nur dann erfolgt, wenn sich die Imagination auf Allheit des Gegenstandes einläßt" [d. h. die Vielheit zur Einheit zusammenfaßt] mit Kants Definition Kr. d. r. V. 96, 8: „So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet" . . . Oder über die Kategorie der Modalität (Üb. d. Pathet. 172, 3): [im ästhetischen Urteil] „schwingen wir uns von dem Wirklichen zum Möglichen und von dem Individuum zur Gattung empor, . . . [im moralischen Urteil] steigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter und schließen die Gattung in die Schranken des Individuums ein".

4) Üb. d. Pathet. 169, 11: „Beide, die Forderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes . . . sind . . . unter dem Begriff von Nezessität enthalten, bloß mit dem Unterschied, daß die Nezessität der Vernunft ohne Bedingung, die Nezessität der Sinne bloß unter Bedingungen statthat." ib. Z. 18: „Das Notwendige [d. Vern.] ein Imperativ."

5) Vom Erh. 149, 9: „Daß wir uns über einen Verlust hinwegsetzen können, der uns als Sinnenwesen mit Recht so empfindlich ist, beweist ein Vermögen in uns, welches nach ganz andern Gesetzen handelt als das sinnliche."

Üb. d. Pathet. 156, 30: „Die Herrschaft der Vernunft macht sich kenntlich durch Bekämpfung des Affekts . . ."

Um das Gesetz der Vernunft realisieren zu können, brauchen wir einen Willen, der frei ist. Denn:[1]) „eine sittliche Verbindlichkeit des Willens läßt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwange der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen postuliert also Freiheit". Doch der Wille ist nicht allein frei, sofern er sittlich handelt, sondern er hat Wahlfreiheit zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit.[2]) Es besteht also, wie in den Erstlingsschriften, ein Unterschied zwischen Freiheit und Sittlichkeit, einem freien Willen und einem sittlich guten Willen; ausserdem wird im Gegensatz zu Kant[3]) die Sittlichkeit als etwas Seiendes angesehen und nicht als eine unerfüllbare Forderung.[4]) Infolgedessen gibt es auch für Schiller ein Bewußtsein der eigenen Schuldlosigkeit, und er bezeichnet z. B. das Gefühl moralischer Sicherheit als eine Unterstützung für die Wirkung des Erhabenen, gleichsam als eine Rettung vor der Furchtbarkeit der Natur.[5]) Dies zeigt wiederum ein Eingreifen der Ethik in die Ästhetik, eine „Heteronomie" im Ästhetischen, die Kant nicht dulden würde. Dagegen wahrt Schiller der Religion gegenüber die Reinheit des Moralprinzips: „Wir sprechen der Gottheit insofern Einfluß auf unseren Willen ab, als wir uns bewußt sind, daß sie durch nichts anderes als durch ihre Einstimmigkeit mit dem reinen Vernunftgesetz in uns . . . in unsere Willensbestimmungen einfließen kann,"[6]) und die Idee der Unsterblichkeit erklärt er ganz radikal für einen „Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit".[7]) Die Ethik ist also hier im Gegensatz zu den Anfangsschriften selbständig; die Glückseligkeitstheorie ist verdrängt und an ihre Stelle die Kantische Sittenlehre eingesetzt. Doch die Auffassung der Freiheit als eines theoretisch in der Erfahrung beweisbaren Begriffes, die in den Anfangsschriften schon vorlag[8]) und hier noch deutlicher

1) ib. 170, 6.

2) ib. 169, 23: „Es ist eine unbedingte Nezessität vorhanden, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es (physisch) zufällig, ob wir es wirklich tun."

3) Grundleg. S. 459: „Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann."

4) Vgl. o. S. 12 Anm. 5.

5) Vom Erh. 137: „Wir sehen die schreckhaften Erscheinungen ohne Schrecken an, weil das Bewußtsein unserer Schuldlosigkeit uns davor sicher stellt."

6) Vom Erh. S. 138.

7) ib. S. 136.

8) Vgl. o. S. 4.

ausgesprochen wird, zeigt, daß Schiller zu einer metaphysischen Auffassung dieses Begriffes neigt. Auch findet sich noch kein Hinweis auf die Wichtigkeit des Autonomiegedankens für das ethische Problem.

In der Ästhetik sind die Fortschritte der drei Schriften am geringsten. Es handelt sich hier im wesentlichen um eine „Ausführung Kantischer Gedanken" (wie Schiller selbst seinen Aufsatz vom Erhabenen überschreibt), und was sich von eigenem Schillerschen Gut findet, ist nicht viel mehr, als schon die beiden Anfangsschriften enthielten, eine Theorie der Tragödie, in der es sich wie dort um den Zweck der Tragödie, nicht aber um ihre Wesensbestimmung handelt. Es kommt daher auch für den Begriff der Tragödie zu keinen Resultaten, und Schiller liefert im Grunde nicht mehr als eine Vertiefung der Ideen Lessings vermittelst der ethischen Begriffsbestimmung Kants. Wichtiger sind dagegen allgemeinere Stellen, wie z. B. der Versuch, Moral und Ästhetik zu unterscheiden, nicht allein, weil es sich um eine Verschiedenheit der Gegenstände beider Gebiete, sondern weil es sich um eine Verschiedenheit in den Gesichtspunkten der Beurteilung handelt.[1]) Diese beruht darauf, daß wir in ästhetischen Urteilen „nicht für die Sittlichkeit an sich selbst, sondern bloß für die Freiheit"[2]) interessiert sind, d. h., um es mit Schillers eigenen Worten zu erläutern:[3]) im ästhetischen Urteil sehen wir „auf das moralische Vermögen überhaupt und auf die Möglichkeit einer absoluten Freiheit des Willens", im moralischen Urteil „auf den Gebrauch dieses Vermögens und auf die Wirklichkeit dieser absoluten Freiheit des Willens". Es gelingt also Schiller hier immer noch nicht, die Ästhetik von der Moral zu lösen; denn da sich das ästhetische Urteil auf die Fähigkeit bezieht, sittlich zu handeln, so hat es noch keine selbständige Bedeutung, sondern gehört ins Gebiet der angewandten Ethik. Und außerdem beruht diese ganze Theorie auf der unbegründeten Schillerschen Annahme von der Wirklichkeit eines Willens, welcher wählt. Was sich an anderen Bestimmungen findet, das ist mit wenigen Ausnahmen von Kant übernommen: die Unterscheidung der Dinge nach ihrer ästhetischen Beschaffenheit

1) Üb. d. Pathet. S. 168, 19: „Diese Verschiedenheit liegt nicht etwa nur in den beurteilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurteilungsweise."

2) Üb. d. Pathet. 176, 29.

3) ib. 168, 15.

in angenehme, gute, erhabene und schöne,[1]) daß das Schöne „keine Erkenntnis von seinem Objekt verschafft noch voraussetzt",[2]) daß es durch die Form gefällt,[3]) unabhängig von allen empirischen Bestimmungen der Sinnlichkeit — alles dies entstammt Kantischer Terminologie. Auch die Einteilung des Erhabenen in das theoretisch und praktisch Erhabene[4]) entspricht der Kantischen Einteilung in das mathematisch und dynamisch Erhabene; nur übersieht Schiller, indem er andere Bezeichnungen einsetzt, daß Kant die Termini mathematisch und dynamisch in die Lehre des Erhabenen einführt, weil er seine Ästhetik stets in Beziehung setzt zu seiner theoretischen Philosophie, sodaß die Ausdrücke mathematisch und dynamisch erhaben die Beziehung zu den gleichnamigen Ideen und Grundsätzen bezeichnen.[5]) Schillers Abweichung aber weist hin auf die ihm eigentümliche Anschauungsweise, die in den reifen Schriften zum Ausdruck kommt: so verschieden die Betätigungsweisen des Menschen, Wissenschaft, Ethik und Ästhetik auch sind, so entspringen sie doch aus dem Grunde eines Bewußtseins: der Mensch ist eine theoretisch-praktische Einheit. Wie eng bis in anscheinend nebensächliche Einzelheiten hinein Schillers Anschluß an Kant ist, das zeigt sich wieder aus einigen beiläufig ausgesprochenen Sätzen, z. B. aus der Definition des Begriffes Lust:[6]) „Lust gründet sich auf Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Notwendigen." Kant sagt:[7]) „Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens." Es zeigt sich gerade in Schillers abweichender Ausdrucksweise die Tiefe seines Verständnisses für das erkenntnistheoretische

---

1) Zerstr. Betr. 178; vgl. Kr. d. U. 266: „In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen oder Guten (schlechthin) zu zählen."

2) Zerstr. Betr. 180, 1; vgl. Kr. d. U. S. 209: „Denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches)."

3) Zerstr. Betr. 178, 18; vgl. Kr. d. U. S. 221: „Das Geschmacksurteil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde."

4) Vom Erh. 127, 29: „Weil aber aus den Begriffen dynamisch und mathematisch gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Einteilung erschöpft sei, oder nicht, so habe ich die Einteilung in das theoretisch und praktisch Erhabene vorgezogen."

5) Vgl. Kühnemann, Die kantischen Studien Schillers und die Komposition des Wallenstein. Marburg 1889. S. 45.

6) Üb. d. Pathet. 169, 16.

7) Kr. d. pr. V. S. 9, Anm.

Problem: für ihn ist das Subjektive etwas Zufälliges, der Gegenstand aber und die sittliche Handlung sind das Notwendige. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Stelle: [bei der Betrachtung des Erhabenen] „werde ich selbst mir augenblicklich zu einer Grösse, und zwar zu einer unendlichen“.[1]) Es ist dies eine geistreiche Zusammenfassung der beiden Kantischen Definitionen: „Erhaben ist das, im Vergleich mit welchem alles andere klein ist“[2]) und: „Erhaben ist, was nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft“.[3]) Es zeigt sich an den letztgenannten Stellen, daß Schiller bei engstem Anschluss an Kant selbständiger wird; denn er sucht für alles denjenigen Ausdruck, der bei völliger Erschöpfung des Gedankens seinem eigenen Sprachgebrauch entspricht, und in diesen Abweichungen des Ausdrucks liegen schon die Keime zu neuen eigenen Lehren.

2. Die Aneignung des Systems.

Wir kommen nun zu dem nächsten Zeugnis der Schillerschen Lehrjahre, dem wichtigsten darum, weil hier mit einem Male die Grundfragen Kants deutlich formuliert und zugleich eigene, aus ihnen entspringende Ideen zum ersten Male zusammenhängend ausgesprochen werden, sodaß wir hier die merkwürdige Erscheinung vor uns haben, daß Schiller in dem Augenblick, in dem er Kants System wirklich begreift, auch sich selbst versteht und sofort sein eigenes System zu errichten beginnt. Dies Dokument sind Schillers Briefe an Körner vom 25. Januar, 8., 18., 19., 23. und 28. Februar des Jahres 1793.[4])

Am Eingang dieser großen systematischen Briefe, in dem kurzen Brief vom 25. Januar, erfahren wir, daß Schiller sich nun klar ist über das Hauptproblem der theoretischen Philosophie: was

---

1) Zerstr. Betr. 192, 12.

2) Kr. d. U. S. 250.

3) ib. — Vergleiche auch, daß Urteile von der Art wie: „der Turm ist groß“, oder, um mit Kant und Schiller zu sprechen: „wenn ich schlechtweg sage, daß etwas groß sei“ (Zerstr. Betr. 190, 20. Kr. d. U. 248) von Schiller in das Gebiet des Logischen, von Kant in das des Ästhetischen gesetzt werden, da für Kant hier das Logische identisch mit dem Mathematischen ist, für Schiller mit einer jeden, wenn auch nur unbestimmten, Verhältnisbestimmung. Man kann in diesem Falle beiden Recht geben, da es sich einfach um einen verschiedenen Gesichtspunkt handelt, unter dem dies Urteil gefällt werden kann.

4) Jonas III No. 639, 640, 643, 644, 646.

ist Erkenntnis? Erkenntnis, so antwortet er, ist keine Summe von willkürlichen Erfahrungsurteilen, sondern ein System von Sätzen, die alle das gemein haben, daß sie übereinstimmen mit einem zu Grunde liegenden, von aller Erfahrungsbestätigung unabhängigen Prinzip, mit einem Grundsatz a priori — und erst dieses Teilhaben an einem a priorischen Element macht jene Sätze zu gültigen oder objektiven. Das Objektive ist nichts, was uns eine sogenannte selbständige Außenwelt vermittelt — das hatte Schiller, wie wir sahen, schon früher gewußt und wiederholt ausgesprochen[1]) — allein er hatte noch nicht die begründende Formulierung gefunden:[2]) „einen Begriff . . . objektiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren, sodaß die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber daß er diesen Ausspruch der Erfahrung zu seiner Gültigkeit gar nicht nötig hat“ und weiter unten:[3]) „Diese Schwierigkeit bleibt immer, daß man mir meine Erklärung bloß darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urteilen des Geschmackes zutrifft, und nicht (wie bei einer Erkenntnis aus objektiven Prinzipien doch sein sollte) sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt.“ Schiller, der bisher die Resultate Kants, weil sie ihm konform waren, angenommen und in seine Worte gebracht hatte, begreift jetzt erst die Grundfrage Kants: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ als die Frage, die für jeden denkenden Menschen eine Lebensfrage werden muß, als die Frage, die sich nicht nur an die Wissenschaft wendet, sondern mit gleichem Rechte an jedes Urteil, welches behauptet: „hier ist etwas schön“, und damit etwas über das Subjekt hinaus Gültiges aussagen will, mit andern Worten als die Frage nach dem Gegenstand überhaupt. Er erfaßt es, daß man jede philosophische Aufstellung prüfend fragen muß:[4]) „Nach welchem Prinzip der Erkenntnis verfährst Du?“ und er sieht darin das Wesentliche der Methode Kants — Prinzip der Erkenntnis und Grundsatz a priori, diese Begriffe sind identisch.

---

1) s. o. S. 6, 9 ff.

2) Jonas III, 237.

3) Jonas III, 237.

4) Jonas III, 240: „Alsdann kann Dich ein Kantianer immer noch mit der Frage in die Enge treiben, nach welchem Prinzip der Erkenntnis der Geschmack verfahre?“

Worin liegt nun aber das a priorische Element in unseren Aussagen? Schiller antwortet:[1]) „Die Erscheinungen . . . müssen sich in unserer Vorstellung nach den Formalbedingungen der Vorstellungskraft richten (denn eben das macht sie zu Erscheinungen), sie müssen die Form von unserem Subjekt erhalten. Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise dieses Mannigfaltigen ist seine Form.[2]) Das Mannigfaltige gibt der Sinn, die Verbindung gibt die Vernunft (in allerweitester Bedeutung) . . ." Das heißt also: a priorisch ist nur das Gesetz der Verbindung unserer Vorstellungen. Was wir Gegenstand nennen, das ist Erscheinung, nämlich eine bestimmte Anordnung der Vorstellungen, die uns gegeben sind; der Gegenstand ist das Produkt einer Methode des Geistes. Es ist hier unter Erscheinung der vollbestimmte empirische Gegenstand verstanden, als der Gegensatz zum „Ding an sich". Kant gebraucht den Ausdruck auch für den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung",[3]) für das rein Sinnliche am Objekt, öfter jedoch in dem von Schiller klar verstandenen Sinne. Man unterscheidet also zweierlei an der Erscheinung dieser Art: das Mannigfaltige der Vorstellungen oder ihre Materie und die Anordnung desselben oder die Form der Materie. Als Prinzip der Formung bezeichnet Schiller die „Vernunft (in allerweitester Bedeutung)" und beweist durch diesen Zusatz in der Klammer, daß er hier unter dem Begriffe Vernunft etwas zusammenfaßt — das, was Kant trennend Verstand und Vernunft nennt. Er ist sich des Unterschiedes beider jetzt klar bewußt; denn er nennt den Verstand das „Vermögen der Begriffe",[4]) das[5]) „sein Geschäft nur nach Regeln verwalten kann" und es nur mit der Form zu tun hat, indem er sich strikt der Kantischen[6]) Termini bedient, und er spricht andererseits von „Ideen der Ver-

1) Jonas III, 241.

2) Über die Beziehung zu Reinhold, die in diesen Sätzen liegt, vgl. die Zusammenfassung unten S. 127.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 50.

4) Jonas III, 298: „Die Sprache stellt alles vor den Verstand, . . . gibt nur Begriffe."

5) ib. 268: „Denn der Verstand kann sein Geschäft nur nach Regeln verwalten . . . hat es nur mit der Form zu tun."

6) Vgl. Kr. d. r. V. Ausgabe 1, S. 88|89: „Verstand . . . ein formales und synthetisches Prinzip aller Erfahrung", und die oben (S. 6, Anm. 4) zitierte Stelle Kr. d. r. V. 146.

nunft"[1]) als von „etwas, dem keine Anschauung adaequat sein kann". Er faßt beide Prinzipien zusammen unter dem allgemeinen Namen Vernunft, weil er vorläufig nichts hierunter verstehen will als den Gegensatz der „selbsttätigen" Vermögen zu dem „leidenden", zur Einbildungskraft oder dem „Sinn".[2]) Dieser Gegensatz ist ein Fundamentalsatz der Schillerschen Philosophie und vielleicht dasjenige, was Schiller am stärksten zu der Lehre Kants hinzog — denn es ist ja ein Kantischer Gegensatz: die Spontaneität des Verstandes und die Rezeptivität der Sinnlichkeit.[3]) Bei Schiller aber erhält dieser Gegensatz zugleich eine ethische Bedeutung; denn sein begeisterter Satz:[4]) „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandsgesetze" — zeigt, daß ihm Kants Entdeckung der wissenschaftlichen Philosophie insofern so nahe ging, als hier dem Menschen die Selbsttätigkeit gleichsam als Aufgabe vorgeschrieben wurde. Selbst an rein theoretisch grundlegenden Stellen, wie an folgenden:[5]) „Wir verhalten uns gegen die Natur (als Erscheinung) entweder leidend oder tätig oder leidend und tätig zugleich. Leidend, wenn wir ihre Wirkungen bloß empfinden; tätig, wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen" — selbst hierin liegt, wie aus den Bezeichnungen Leiden und Tätigkeit hervorgeht, die aus dem praktischen Leben des Menschen genommen sind, die Beziehung auf die Ethik; denn ein reines Leiden durch die Gegenstände ist kein theoretischer Begriff, da ja der Gegenstand erst durch ein Denkverfahren zustande kommt, es ist nur im praktischen Sinne klar als durchgängig naturgesetzliches Be-

---

1) Jonas III, 266: „Freiheit eine Idee der Vernunft".

2) Der Sinn wird von Schiller als dasjenige bezeichnet, was uns lehrt, „daß ein Ding durch sich selbst sei". (Jonas III, 278.) Dies klingt naivrealistisch, läßt sich aber erklären als der Gedanke, daß die Sinnlichkeit, ein rein rezeptives Vermögen, das über die Eindrücke nicht reflektiert, diese notwendig als gegeben und somit als selbständig auffaßt.

3) Kr. d. r. V. 119: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zu Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität . . ." vgl. Jonas III, 240.

4) Jonas III, 255.

5) ib. S. 240.

stimmtsein, ebenso ist reine Tätigkeit nur ein praktisch möglicher Begriff, da zum Gegenstand ein zu empfangender Stoff ebenso notwendig erfordert wird als eine Formung durch den Verstand. Schiller stellt also die Grundbegriffe der Ethik an die Spitze seiner theoretischen Erörterung, ohne sich dieser Beziehung bewußt zu sein; dadurch entsteht eine kleine Unklarheit. Allein diese Unklarheit hat für die weitere Entwicklung in den Körnerbriefen keine Bedeutung, da sich alle Verfahrungsweisen des Menschen als ein Produkt aus beiden Faktoren herausstellen und insofern insgesamt unter denjenigen Oberbegriff gehören, den Schiller mit „Vorstellen" bezeichnet.

Er hatte für die Vorstellungen ihre Materie und ihre Form unterschieden und fährt nun fort:[1]) „Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es gibt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebensoviele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellungen mit Vorstellungen zur Erkenntnis (theoretische Vernunft) oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft)." Bis hierher ist Schiller Kant gefolgt.[2]) Doch nun setzt eine eigene Ausdrucksweise und ein selbständiges Zu-Ende-Führen der Kantischen Gedanken ein:[3]) „So wie es zwei verschiedene Formen der Vernunft gibt, so gibt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. Die theoretische Vernunft wendet ihre Formen auf Vorstellungen an, und diese lassen sich in unmittelbare (Anschauungen) und in mittelbare (Begriffe) einteilen. Jene sind durch den Sinn, diese durch die Vernunft selbst (obschon nicht ohne Zutun des Sinnes) gegeben. In den ersten, den Anschauungen, ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen, in den Begriffen ist es notwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Übereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie

---

1) Jonas III, 241.

2) Vgl. Kr. d. r. V. 110: Der Verstand, „der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen . . ." Kr. d. pr. V. 9 Anm.: „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen, . . . durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein."

3) Schillers Ausdrucksweise ist bei der größten Knappheit so klar und die Entwicklung so überraschend einfach, daß ich ihn selbst reden lassen möchte.

überrascht, wenn sie sie findet. Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie oder als nicht freie Handlungen, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Übereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also notwendig; Übereinstimmung nicht freier mit dieser Form ist zufällig. Man drückt sich daher richtiger aus, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen von Begriffen, diejenigen Handlungen, welche nicht durch praktische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen freier Handlungen; kurz, wenn man beide Arten Nachahmungen (Analoga der Vernunft) nennt."

Es wird in diesen Sätzen klar unterschieden zwischen dem konstitutiven und regulativen Prinzip. Es gibt Gegenstände, die durch Denkgrundsätze völlig erklärbar, konstituierbar sind; Schiller nennt sie Begriffe; man könnte sie in der Sprache der modernen Philosophie als die quantitativ bestimmbaren Objekte der mathematischen Naturwissenschaften bezeichnen. Ebenso gibt es Handlungen, die sich nur denken lassen, wenn man sie als aus einem Vernunftprinzip, aus dem Bewußtsein des praktischen Gesetzes geschehen erklärt — also Handlungen, „die nur durch Vernunft sind oder freie Handlungen". Den begrifflich zu fassenden Gegenständen stehen andere gegenüber, Anschauungen[1]) nennt sie Schiller, die sich durch jene konstitutiven Prinzipien in ihrer Einheit nicht fassen lassen; so muß die Vernunft[2]) „(regulativ, nicht wie im

1) In dieser Bezeichnung liegt freilich noch eine Unklarheit über das Kantische System. Für Kant sind Anschauung und Begriff verschiedene Stufen der Gegenstandserkenntnis, für Schiller hier Bezeichnungen verschiedener Gegenstandsklassen. Da, wie es scheint, Schiller sich hier noch nicht der Stellung von Raum und Zeit im System bewußt ist — entweder muß er sie zum „Leiden" der Sinnlichkeit oder zur Selbsttätigkeit der Vernunft rechnen; denn er kennt nur diese beiden Faktoren, von denen keiner den Kantischen Begriff der reinen Anschauung faßt — so gebraucht er dies Wort ganz einfach in anderem Sinne und definiert es als „unmittelbare Vorstellung". Nun ist aber nach seinen Anfangsdefinitionen Vorstellung nie etwas Unmittelbares, und ist es schon längst nicht in dem für unsere Stelle einzig verständlichen Sinn als organisches Naturprodukt. Es steckt also hier noch ein Rest von naiver Metaphysik.

2) Jonas III, 243.

ersten Falle konstitutiv) und zu ihrem Behufe der gegebenen Vorstellung einen Ursprung[1]) durch theoretische Vernunft leihen, um sie nach Vernunft beurteilen zu können. Sie legt daher aus eigenem Mittel in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zweck gemäß verhält. Dies geschieht bei jeder teleologischen, jenes bei jeder logischen Naturbeurteilung.“ Das heißt: zwar ist der Zweckgedanke kein objektives, kein die Gegenstände erst schaffendes oder konstitutives Prinzip, doch ist er notwendig für die erkennende Vernunft, die allein mit seiner Hilfe eine gewisse Klasse von Gegenständen, die Organismen, wissenschaftlich zu ordnen vermag.

So wie nun die Anschauungen neben den Begriffen, so stehen die „nicht freien Handlungen“, d. h. alles naturgesetzlich Bestimmte, neben den sittlichen oder freien Handlungen. Auch ihnen „leiht“ die praktische Vernunft ihr Prinzip, wie jenen die theoretische: wenn die theoretische Vernunft Anschauungen betrachtete, als läge ihnen ein Einheitsbegriff zu Grunde, so beurteilt die praktische Vernunft mechanische Wirkungen, als seien sie aus ihrem eigenen Gesetz, aus dem Freiheitsgesetz entsprungen, und macht sie dadurch zu Objekten einer neuen Welt, der ästhetischen.[2])

Damit hätten wir die Schillersche Entwicklung rein vom theoretischen Standpunkt aus skizziert. Er hat die Kantische Unterscheidung der vier Gebiete: Mathematische und beschreibende Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik sich angeeignet und in eine neue, einheitliche Zusammenfassung gebracht; die 4 Gebiete sind

---

1) Die Ausdrucksweise ist psychologisch, ist es überhaupt an der ganzen letzten Stelle. Schiller gesteht selbst, daß die Materie schwierig sei, und findet sich in den eigenen Gedanken noch nicht völlig zurecht. Doch läßt es sich dem Zusammenhang des Ganzen nach nicht annehmen, Schiller habe, wie sein unglücklich gewähltes Beispiel von der Uhr zu beweisen scheint, mit Begriff etwas durch Menschenvernunft künstlich Geschaffenes, mit Anschauung alles nicht durch Menschen Entstandene gemeint. Dies würde einer anderen Stelle widersprechen: (Jonas III, 246) „Beurteilung von Begriffen nach der Form der Erkenntnis ist logisch, Beurteilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch . . . Übereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftmäßigkeit, (Wahrheit, Zweckmäßigkeit [hier = Nützlichkeit] sind bloß Beziehungen dieser letzteren), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit (Teleophanie, Logophanie möchte ich sie nennen).“ Dies letzte heißt: ein Zweck wird in einem Individuum zur Erscheinung gebracht — also die Teleophanie handelte vom Kantischen Begriff des Naturzwecks oder des Organismus.

2) Vgl. hierzu Jonas III, S. 244—46.

auch ihm vier verschiedene Verfahrungsweisen des Bewußtseins; er nennt sie Formen der Vernunft oder gleich Kant Beurteilungsweisen. Diese Erkenntnis ist theoretisch bei weitem das Wichtigste an den Körnerbriefen, und neben ihr sind die mannigfachen feinen Einzelheiten mehr von untergeordneter Bedeutung. Während wir uns in den früheren Schriften an diese klammern mußten und von hier aus den Standpunkt zu bestimmen versuchten, findet jetzt das Gegenteil statt; die Einzelheiten beweisen oft nur, daß das System noch nicht ganz gefestigt und durchgedacht ist, und wo sie mit diesem übereinstimmen, da verleihen sie ihm höchstens etwas mehr Vollständigkeit; doch sie sind nicht mehr die eigentlichen Träger der philosophischen Anschauung Schillers, wie in den früheren Schriften, sondern die Philosophie ist ihm zur notwendigen Grundlage für die Durchführung der eigenen Lehre geworden.

So ist es z. B. mit dem Begriff Natur. Wenn Schiller schreibt:[1]) „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort gesprochen worden als dieses Kantische . . . „Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze“,[2]) so bekennt er sich damit entsprechend der ganzen vorher entwickelten Anschauung zu dem Kantischen Begriff der Natur als „dem Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.“[3]) Konsequent ist dieser Naturbegriff weiter ausgeführt in den Bestimmungen, daß der Verstand bei Betrachtung eines jeden Dinges den „Grund zu der Folge sucht“,[4]) daß er sich nämlich erst zufrieden gibt, nachdem er die Bedingungen festgestellt hat, unter denen des Dinges Beschaffenheit sich erklärt, daß er daher von Bedingung zu Bedingung fortschreitet[5]) und so für ein Unbedingtes, für den

1) Jonas III, 255.

2) Bei Kant findet sich nur die Fassung Prol. S. 320: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor . . .“

3) Prol. S. 294.

4) Jonas III, 267.

5) Vgl. ib. 257: „Nun ist aber kein Gegenstand in der Natur, und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner durch sich selbst bestimmt, sobald wir über ihn nachdenken. Jeder ist durch einen andern da, jeder um eines anderen Willen da, keiner hat Autonomie.“ Vgl. Grundleg. 463: „Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, daß sie weder die Notwendigkeit dessen, was da ist und was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zu Grunde gelegt wird.“

Begriff der Freiheit innerhalb seines Bereiches nicht Raum läßt.[1]) Die Natur wird also hier aufgefaßt als die unendliche Reihe ununterbrochen fortschreitender Gesetzlichkeiten; dieser Naturbegriff fand sich unvermittelt schon in den früheren Schriften, doch er findet erst hier seine feste Begründung, wo bewußt und deutlich herausgearbeitet wird, daß das Urteil durch seine Ordnung den Gegenstand schafft, oder, wie Schiller sagt, daß die Erscheinung ihre Form von der Vernunft erhält; diese Form ist die begriffliche Bestimmung des Gegenstandes, die nur möglich ist durch Beziehungen der Gegenstände untereinander; so erhält auch erst hier der Satz vom Gegenstande als Relationsbegriff durch den ganzen systematischen Zusammenhang eine erschöpfende Erklärung.

Auch auf dem Gebiete der Ethik finden wir den kritischen Naturbegriff. Denn wenn Schiller sagt, daß „affektionierte Handlungen durch Natur vollbracht werden",[2]) so faßt er mit Kant jede triebhafte Handlung auf als gesetzlich bestimmt, als durch eine Kausalreihe begründet. Das heißt: auf ethischem Gebiet bezeichnet das Wort „Natur" das Prinzip der sittlichen Unfreiheit, nämlich den Begriff der Nötigung durch äußeren Zwang oder durch den inneren Zwang der subjektiven Beschaffenheit des Individuums. Natur ist der Inbegriff aller Heteronomie im sittlichen Handeln. Die Beziehungen der Natur zur Sittlichkeit oder der Heteronomie zur Selbstbestimmung faßt Schiller zusammen in dem merkwürdigen Ausspruch:[3]) „Handelt ein Naturwesen, so muß es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll; denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur." Man könnte den Sinn dieses Satzes paradox ausdrücken: Die reine Autonomie der Gegenstände der Natur ist reine Heteronomie, d. h. zum Begriff des Naturgegenstandes gehört durchgängige Bedingtheit, völlige Abhängigkeit von außer ihm befindlichen Ursachen in seiner Erscheinung, im Gegensatz zum Menschen, der sich als Mensch erst erweist, wenn er nicht nach dem Naturgesetze handelt. Also auch in diesen ethischen Zusammenhängen ist der Kantische Naturbegriff bis in die letzten Konsequenzen hinein durchgeführt.

---

1) Jonas III, 256: „weil der Freiheitsbegriff sich in der theoretischen [Vernunft] gar nicht findet . . ."

2) Jonas III, 286: „. . . bloß affektionierte Handlungen, . . . weil sie durch Natur vollbracht werden."

3) Jonas III, 245.

Ganz anders aber lautet die einzige Definition, die Schiller von dem Worte Natur gibt: „Der Technik gegenübergestellt, ist Natur, was durch sich selbst ist, Kunst ist, was durch eine Regel ist.“ [1]) Das scheint allem Vorhergesagten zu widersprechen. Allein diese Definition ist rein ästhetisch; es ist zwar ein wenig irreführend, daß Schiller hier das Wort Natur in einer völlig anderen Bedeutung wählte; doch nahm er dasjenige Wort, was sich in der populären Sprache ihm bot, das Rousseau geprägt hatte, als Gegenpol für das Gekünstelte der Kultur. Dieser Rousseausche Naturbegriff, der schon in die Schrift vom Pathetischen hineinspielte, geht in den Briefen stets neben dem Kantischen her; Schiller versteht einmal unter Natur die gesetzlich bedingte Erscheinungswelt, ein andermal den Gefühlsgegensatz des Einfachen, „Natürlichen,“ einem Dinge eigentümlich Zugehörigen zum Komplizierten, Gekünstelten, willkürlich von anderen Angenommenen. Sobald man diese beiden Begriffe streng auseinanderhält, lösen sich die Widersprüche, und wir haben neben diesem ästhetisch-gefühlsmäßigen den Naturbegriff der kritischen Erkenntnistheorie.

Nur in der Ethik liegt der schon früher erwähnte Ansatzpunkt zu einer neuen Metaphysik schon ziemlich klar zu Tage. Dies zeigt sich an der Auffassung des Freiheitsbegriffes. Es wird zwar wiederholt gesagt, daß Freiheit eine Idee [2]) ist, daß sie nur ins Gebiet der praktischen Vernunft [3]) gehört, und sich nur denken, nie erkennen lasse; [4]) daß „selbst die Moralphilosophie sich mit dieser negativen Vorstellung der Freiheit helfen muß“. Man könnte denken, Schiller habe verkannt, daß der Moralphilosoph der Einzige ist, der einen positiven Begriff der Freiheit aufzustellen vermag, [5]) da für ihn Freiheit und Sittlichkeit identisch sind; denn Selbst-

1) Jonas III, 269; vgl. ib.: „Wenn ich sage: die Natur des Dinges . . . so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objekt verschieden ist, was bloß als zufällig an demselben betrachtet wird. . . . Es ist gleichsam die Person des Dinges . . .“ ib. Jonas III, 274. „Natur . . . das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet, die innere Notwendigkeit der Form.“

2) Jonas III, 266. „ . . . eine Idee der Vernunft, der keine Anschauung adäquat sein kann.“

3) Jonas III, 256.

4) Jonas III, 258.

5) Vgl. Grundlegung S. 88: „. . . und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei . . .“

bestimmung ist ja zugleich Bestimmung nach dem allgemein verbindenden Sittengesetz und nicht nur negativ: ein Nicht-von-Außen-Bestimmtsein. Doch Schiller will wohl hier mit „negativ" nur die Tatsache ausdrücken, daß Freiheit sich in der Erfahrung niemals erweisen läßt, was er in den Anfangsschriften noch glaubte; denn jetzt ist auch für ihn Freisein und Durch-sich-selbst-Bestimmtsein eins.[1]) Von dem Gedanken der Autonomie aus packt ihn das ganze Kantische System; die Forderung: „Bestimme dich selbst" im Praktischen läßt ihn erst verstehen, daß ja auch im Theoretischen das Bewußtsein bestimmend ist.[2]) Aber er faßt die Wirklichkeit des Freiheitsbegriffes konkret als die einer Tatsache. Dabei vergißt er, daß Freiheit nur in der Gesinnung liegt, die eine Tat vollbringt, nicht aber in der Erscheinung der Tat. Er zeigt dadurch, daß er sich doch der ganzen Konsequenz der Kantischen Gleichsetzung von Freiheit und Selbstgesetzgebung nicht bewußt ist; daher findet sich ein Zwiespalt in seiner Auffassung des Freiheitsbegriffes. Einerseits werden wir mit ihm ergriffen von der „großen Idee der Selbstbestimmung", sobald wir einzelne seiner klaren Formulierungen dieses Gedankens lesen, wie z. B.:[3]) „Jede moralische Handlung ist ein Produkt des reinen, d. i. des durch bloße Form und also autonomisch bestimmten Willens" oder[4]) „ein Wille, der nicht durch bloße Form der praktischen Vernunft bestimmt ist, ist von außen, materiell, heteronomisch bestimmt" oder[5]) „weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt . . ." Hier überall ist frei, moralisch und aus bloßer Form handeln dasselbe. Andererseits aber läßt uns Schiller im Unklaren, wenn er sagt,[6]) daß: „Vernunft und Sinnlichkeit einen verschiedenen Willen haben"; denn hier liegt die Willensfreiheit offenbar in dem, was Kant als Willkür bezeichnet. Wir kommen zu dem Resultat, daß Schiller bei allem Verständnis für die Kantische Ethik sich doch über die theoretische Bedeutung des Freiheitsbegriffes noch nicht soweit klar ist, um

---

1) Jonas III, 256: „Die Freiheit in der Erscheinung ist also nichts anderes als die Selbstbestimmung an einem Dinge."

2) Vgl. oben S. 19.

3) Jonas III, 244.

4) ib.

5) Jonas III, 256.

6) Jonas III, 244. Über den Einfluß Reinholds auf die Schillersche Auffassung des freien Willens vgl. unten S. 126 ff.

eine Wendung dieses Begriffes ins Metaphysische vermeiden zu können.

Auf diesem Freiheitsbegriff aber erhebt sich nun Schillers Ästhetik, auf ihm ruht „der objektive Begriff des Schönen“, „an dem Kant verzweifelt“[1]) — sollte dies nicht bedenklich machen? Doch wir werden sehen, daß alle Ableitungen Schillers ihren Wert behaupten, auch wenn man den kritischen Freiheitsbegriff für den seinigen einsetzt. Dadurch würde freilich auch seine Theorie nur eine Ausgestaltung und Vollendung der Kantischen „subjektiven“ Ästhetik bleiben; sie würde sogar nur als „subjektive“ Theorie sich konsequent darstellen. Schillers großes Verdienst, seine geniale Tat für die Ästhetik liegt einfach darin, daß er eine Formel findet, die den Begriff des Schönen in allen seinen Beziehungen aufs Glücklichste erklärt und doch gleichzeitig alles in sich begreift, was Kant abgrenzend für die Ästhetik gegenüber der Wissenschaftslehre und Moral festgestellt hatte. Dies hoffen wir im folgenden zu zeigen. Wir haben bisher gesehen,[2]) daß Schiller bewußt und mit klarem Verständnis Kants Einteilung der verschiedenen Kulturgebiete nach den ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien in das Gebiet der theoretischen und der praktischen Vernunft, der teleologischen und ästhetischen Urteilskraft übernahm, und wir sahen auch, wie er diese Einteilung neu und selbständig gestaltete. Dies Neue liegt in dem Gedanken, die Teleologie als ein Arbeiten mit einem Analogon zur theoretischen Vernunft und die Ästhetik als ein Arbeiten mit einem Analogon zur praktischen Vernunft anzusehen; hierdurch sind für Teleologie und Ästhetik alle Kantischen Bestimmungen beibehalten: als Analoga der Vernunft, als Gesetzlichkeiten, die die Vernunft in die Einzelgegenstände hineinlegt, um sie zu erklären, sind sie subjektiv,[3]) d. h., sie lassen sich nicht aus oberen Grundsätzen deduzieren, sondern sind neu und einzigartig jedem Einzelding gegenüber, und in dieser schöpferischen Bedeutung für das Individuelle in der Natur liegt ihre Gleichheit. Zugleich aber sind beide unterschieden durch die Angliederung an diejenigen Seiten des Systems, an die auch Kant

1) Jonas III, 232: „Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmackes qualifiziert, und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben . . .“ Ebenso an Fischenich, Jonas III, 252.

2) s. o. S. 20 ff.

3) s. das Folgende.

sie stellt: Die Teleologie als ein subjektives Forschungsprinzip der Wissenschaften tritt neben die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, die Ästhetik als die Symbolisierung des Sittlichen[1]) tritt neben die Ethik. Daß Schiller selbst die Schönheit ein „objektives“ Prinzip nennt, ist nur Mangel an Einsicht in die kritische Bedeutung des Begriffes objektiv;[2]) er glaubt in dem Worte subjektiv eine Degradierung des Schönen zu sehen, und verweist es daher aus seinem System. Doch alle Prädikate, die er dem Schönen beilegt, decken sich mit den Definitionen Kants; sie lassen sich konsequent nur darstellen, wenn man denjenigen Schönheitsbegriff zu Grunde legt, den Kant subjektiv genannt hatte, um das Ästhetische in seiner Eigenart von der Erkenntnis und Moral zu unterscheiden. Denn Schiller spricht davon, daß die Vernunft Schönheit an einem Gegenstande nur wünschen, Sittlichkeit jedoch fordern könne;[3]) auch in der Unterscheidung von Vernunftmäßigkeit und Vernunftähnlichkeit liegt implicite schon die Anerkennung des Subjektiven am ästhetischen Urteil. Und es ist eine Unklarheit über sich selbst, wenn Schiller die „Objektivität“ der Schönheit mit derjenigen der Sittlichkeit, des Vollkommenen und Nützlichen auf eine Stufe stellt, um dann fortzufahren:[4]) „Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst oder das Positive von der Vernunft erst in das Objekt hineingelegt;“ denn dies ist ja nichts anderes als eine Anerkennung der Subjektivität des Schönen.[5]) — Schillers Methode bei der Entwicklung seiner ästhetischen Ideen ist nun folgende:[6]) Er stellt die systematische Einteilung der Bewusstseinsgebiete an den Anfang, definiert nach einem Analogieschluss gleichsam zur Teleologie, die er als Vernunftähnlichkeit bezeichnet hatte, die Schönheit als Freiheitsähnlichkeit, als eine Anwendung der Form der praktischen Vernunft auf unfreie Geschehnisse, oder als ein Hineinlegen des Freiheitsgedankens in die Erscheinungen. „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung,“[7]) so stellt er als

---

1) Vgl. Kr. d. U. § 59, S. 251 ff. „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.“

2) Vgl. Kühnemann, Einl. zu Sch. philos. Schr. S. 31 ff., sowie Kants und Schillers Begründung der Ästhetik (München 1895) S. 81.

3) Jonas III, 245.

4) Jonas III, 276.

5) Vgl. auch unten S. 31.

6) Vgl. Jonas III, 241—246.

7) ib. 245.

ὑπόϑεσις auf. Die Analogie zu der Methode Kants in der Kritik der reinen Vernunft ist hier im Prinzip eine schlagende. Denn ebenso wie Kant dort in der transzendentalen Logik eine „vollständige Urteilstafel“ vorlegt und nun in der Analytik der Begriffe gleichsam experimentell an dem Gegenstand der Erkenntnis beweist, daß dieselben Begriffe, die sich als die konstituierenden in den Urteilen erwiesen hatten, den Gegenstand der Erfahrung zum Gegenstande machen, so stellt auch Schiller erst eine Art Urteilstafel auf: er definiert nicht wie Kant die einzelnen formallogischen Urteilsformen, sondern das Urteilsverfahren oder diejenige Formung, die zur Konstituierung der Gegenstände in der mathematischen und der beschreibenden Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik zur Anwendung kommen — d. h. er ordnet das Erkenntnisurteil, das teleologische, das ethische und das ästhetische Urteil an unter dem Gesichtspunkt der Form überhaupt, er gibt also so gleichsam eine Analytik der vier verschiedenen Urteilsformen der Bewußtseinsgebiete, und müßte nun eine „Deduktion der Grundsätze“ folgen lassen, d. h. seine hypothetisch aufgestellten Begriffe dieser Formen als wirklich oberste Prinzipien ihrer Gebiete ausweisen. Allein da sich für die Wissenschaftslehre, für Teleologie und Ethik seine Definitionen vollkommen mit denen Kants decken, so nimmt er sie als von Kant festgestellte unbezweifelbare Resultate an, und sucht einen Beweis nur für die Ästhetik zu erbringen. Diese Disposition seiner Methode liegt klar zu Tage in dem kurzen Brief vom 23. Februar:[1]) „Es gibt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobei von allem übrigen abstrahiert und bloß darauf gesehen wird, ob sie frei, das ist durch sich selbst bestimmt, erscheinen. Diese Vorstellungsart ist notwendig, denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachläßlich fordert. Daß diejenige Eigenschaft der Dinge, die wir mit dem Namen Schönheit bezeichnen, mit dieser Freiheit in der Erscheinung ein und dasselbe sei, ist noch gar nicht bewiesen, und das soll von jetzt an mein Geschäft sein. Ich habe also zweierlei darzutun: Erstlich, daß dasjenige Objektive an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht, und wenn es fehlt, ihre Schönheit vernichtet, selbst wenn sie im ersten

1) Jonas III, 265.

Falle gar keinen und im letzten alle anderen Vorzüge besäßen. Zweitens habe ich zu beweisen, daß Freiheit in der Erscheinung eine solche Wirkung auf das Gefühlsvermögen notwendig mit sich führe, die derjenigen völlig gleich ist, die wir mit der Vorstellung des Schönen verbunden finden." [1]) In unserer Sprache, da wir „das Objektive" als einen Irrtum Schillers abgewiesen haben, würden diese Sätze kurz lauten: Es gibt ein Verfahren der Vernunft, Naturerscheinungen nach der Analogie zum Freiheitsbegriff zu beurteilen; es ist nun zu erweisen, daß diejenigen Gegenstände, die wir schön nennen, durch dieses Verfahren konstituiert werden. Wir sehen hier, wie tief Schiller eingedrungen sein muß in die Kantische Methode, wenn er sie selbst anwendet in der Darstellung eigener neuer Gedanken, wenn er notwendig gezwungen wird zum Weiterdenken im Richtungssinne Kants.

Durch ein Zu-Ende-Führen eines Kantischen Ansatzes hatte Schiller die Formel gefunden: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung". Wir können es deutlich verfolgen, wie sich diese Formel aus dem Kantischen Motiv entwickelt. In den Fragmenten aus den Vorlesungen nämlich findet sich zuerst dieses Kantische Motiv in dem Satze: [2]) „Bei sichtbaren Gegenständen scheint das Schöne die Freiheit des Gemüts in der Anschauung zu bezeichnen." Hier ist also nur vom ästhetisch empfindenden Subjekt die Rede. Doch nun taucht der Gedanke auf, daß wir diese Freiheit als eine Eigenschaft in die Gegenstände verlegen, und gleich darauf finden sich dann die Formulierungen „Schönheit ist Freiheit in der Gebundenheit" [3]) und „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung". [4]) Es ist fast so, als wenn sich Schiller gefragt hätte: was tue ich, wenn ich eine ästhetische Idee darstelle? Nichts anderes, als daß ich das ästhetische Empfinden meines Subjekts in ein Objekt verlege. Da nun das ästhetische Empfinden sich erwiesen hatte als eine freie Bewegung der Gemütskräfte, so mußte diese Freiheit irgendwie am Gegenstande zum Ausdruck kommen. Und mit einem

---

1) Schiller hat dies Programm auch durchgeführt, in den Briefen allerdings nur in Bezug auf den ersten Beweispunkt; doch der zweite Beweispunkt ist der Hauptgedanke seines später zu behandelnden Werkes: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" — dieses Werk handelt im Wesentlichen seines 2. Teiles von der Wirkung des Schönen.

2) Fragm. S. 48; vgl. d. oben S. 2. Anm. 7 zitierte Kantstelle.

3) ib. S. 56.

4) ib. S. 58.

Male scheint vor Schillers Seele die Formel zu stehen: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung". Sein Fortschritt in der Ästhetik liegt in seiner Lehre, daß wir im Anschauen des Schönen die Bewegung unseres Subjektes übertragen auf die Art des Gegenstandes, sich darzustellen. Bei der Entwicklung der Konsequenzen aus seinem Schönheitsbegriff ergibt sich zuerst das Resultat, das Kant durch begriffliche Scheidung des Schönen vom Guten und Angenehmen gewonnen hatte: daß das Schöne ohne Begriff gefällt.[1]) Und zwar enthält die Schillersche Definition den eigentlichen Grund für diese von Kant konstatierte Tatsache. Denn:[2]) „Eine Form erscheint . . . frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden. Denn würde der Verstand veranlaßt, nach dem Grund derselben zu fragen, so würde er diesen Grund notwendig außer dem Dinge finden müssen, weil es entweder durch einen Begriff oder durch einen Zufall bestimmt sein muß, beides aber sich gegen das Objekt als Heteronomie verhält." Das heißt: Freiheit ist Selbstbestimmung. Jeder Begriff aber objektiviert eine Vorstellung, indem er sie einreiht in die Kette des kausal Bestimmten;[3]) der Begriff nimmt also der Vorstellung die Autonomie und damit die Schönheit. Der Begriff der Autonomie des Schönen wird nun noch weiter entwickelt. Da die Vorstellung der Freiheit eine negative Vorstellung ist, so ist sie nur möglich, sobald ihre Gegenvorstellung, die Heteronomie, mit ins Spiel kommt, d. h. wenn ein Gegenstand uns die Vorstellung seiner Freiheit erwecken soll, so muß die Vorstellung ihres Gegenteils, der Regelmäßigkeit, negiert werden. Dazu ist aber notwendig, daß diese Vorstellung von Regelmäßigkeit erweckt wird; daher braucht jeder Gegenstand eine Form, die Regeln unterworfen ist, oder jedes Ding bedarf einer „technischen" Form. Sobald diese eigen und selbstgewählt, sobald die Kunstform dem Gegenstande „Natur"[4]) zu sein scheint, so nennen wir ihn schön.[5]) Es

---

1) Vgl. Kr. d. U. S. 219: „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt."

2) Jonas III, 258.

3) Auch hierin liegt die Vorstellung der Subjektivität des Schönen notwendig verborgen.

4) Über den Begriff Natur in dieser Bedeutung s. o. S. 25 f.

5) Dieser Entwicklung liegt nach Schillers eigenen Worten (Jonas III, 276, sowie Fragm. 56) ein Kantischer Satz zu Grunde, wahrscheinlich Kr. d. U. 306: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst

werden hier ästhetisch gleichgesetzt die Begriffe Freiheit und Natur und ihnen unterscheidend der Begriff der Technik oder Form gegenübergestellt. Die Freiheit ist eine Art der Darstellungsweise der Technik, oder die Schönheit ist eine Erscheinungsart der Form, sie ist die „Form einer Form“;[3]) es ist, da Technik gleich der vollkommenen Übereinstimmung der Teile eines Dinges zum Ganzen seines Begriffs, die Schönheit eine Form der Vollkommenheit, die Vollkommenheit ist ihre Materie; die Vollkommenheit ist etwas in der Erfahrung nicht Erweisbares, denn sie setzt voraus eine im Denken vorhandene Zweckidee; und so formuliert Schiller kurz: „Die Materie der Schönheit ist eine zur Darstellung gebrachte Idee.“[4]) Mit dieser Schillerschen Definition ist die Kantische Einteilung der Schönheit in die adhärente und freie, von denen allein die freie ein reines Geschmacksurteil hervorrief,[5]) beseitigt, und damit erst die völlige Trennung von Schönheit und Vollkommenheit vollzogen. Außerdem haben die Begriffe der Materie und der Form eine neue Bedeutung erhalten: sie sind zu ästhetischen Fundamentalbegriffen geworden. Schiller hatte die Schönheit definiert als Form oder Erscheinungsweise einer zur Darstellung gebrachten Idee. Nun ist jedes Objekt der Natur sowohl als auch jedes Produkt menschlicher Tätigkeit einzeln betrachtet eine zur Darstellung gebrachte Idee. Daher muß das Gebiet des Ästhetischen sich über die gesamte Erscheinungswelt als den Inbegriff alles Darzustellenden erstrecken. Es muß daher einen Begriff der schönen Handlung, des schönen Umgangs, der schönen Schreib- und Lehrart neben den Begriffen des Natur- und Kunstschönen geben. Das heißt mit der Definition der Schönheit als einer zur Darstellung gebrachten Idee ist das Programm aller späteren philo-

---

kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.“ Vgl. hiermit Schillers Formulierung Jonas III, 269: Natur in der Kunstmäßigkeit.

3) Jonas III, 239.

4) Diese Fassung findet sich schon Fragm. S. 47, doch seltsamerweise ist sich Schiller ihrer Bedeutung gar nicht bewußt, da er kurz darauf wiederum die adhärente der freien Schönheit unterordnet. Erst in unseren Briefen (Jonas III, 239) zieht er die Konsequenzen: „Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.“

5) s. unten.

sophischen Arbeiten Schillers gestellt, deren Themen hier wie vorahnend in einzelnen Sätzen angeschlagen werden.[1])

So bilden die Körnerbriefe zugleich das Ende der Lehrzeit und den Anfang der reifen Philosophie Schillers — das Ende der Lehrzeit, weil er jetzt das Kantische System sich so zu eigen gemacht hat, daß er es in neuer selbständiger Form reproduziert, den Anfang seiner reifen Philosophie, weil sie das Fundament sind für die Begründung der eigenen Ästhetik Schillers. Diese aber begnügt sich nicht damit, das Phänomen des Schönen zu erklären, sondern wendet sich als eine Aufgabe an das gesamte Menschenleben, soweit es sich darstellt.

II.

Die Philosophie der Reifezeit.

1. Schillers Erkenntnistheorie.

Schillers reife Philosophie wurde niedergelegt in einer Reihe von Schriften, die im Wesentlichen den Jahren 1793—96 angehören.[2]) Sie leuchtet aber hervor aus allen seinen in den späteren Jahren entstandenen Dichtungen und erscheint in gelegentlichen Wendungen seiner Briefe; denn sie ist ihm nicht nur Wissenschaftslehre, sondern Lebensprinzip, innerstes treibendes Moment seines Denkens, Wollens und Schaffens.

a) *Über den Begriff und die Methode der Philosophie.*

Wir haben hier zuerst Schillers Philosophie zu betrachten, soweit sie Erkenntnislehre ist. Ein eigentlich erkenntnistheoretisches

---

1) s. unten.

2) Wir betrachten hier vorzugsweise den Aufsatz „Über Anmut und Würde“ [1793, Goed. S. 65 ff.], die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ [Horen 1795, Goed. S. 274 ff.], die Abhandlungen „Über das Erhabene“ [ed. kl. Schr. 1801, Goed. 214 ff.], „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ [Horen 1795, Goed. 387 ff.], und „Über naive und sentimentalische Dichtung“ [Horen 1795|96, Goed. 425 ff.]. Von den Gedanken dieser Arbeiten findet sich vieles, meist in veränderter Form, in den Briefen an den Herzog von Augustenburg [Jonas No. 641, 670, 692, 693, 694, 697]; mehr praktische Anwendungen des Systems sind die kleineren Schriften „Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795“ [Goed. 257 ff.], „Über Matthissons Gedichte“ [1794, Goed. 236 ff.], Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten [Horen 1796, Goed. 415 ff.].

System hat Schiller allerdings nicht aufgestellt, aber wir können uns seine Erkenntnistheorie wie bisher, so auch in den reifen Schriften aus einzelnen Bemerkungen konstruieren.

Schiller hatte zunächst die Überzeugung, daß auch Philosophie Wissenschaft sei im strengsten Sinne. Zunächst definiert er sie gleich den übrigen Wissenschaften. Sie hat die Aufgabe: „die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären“ [1]) und soll ihren Resultaten nach übereinstimmen mit dem Weltbilde des naiven Menschen. [2]) Denn nur dann kann sie „allgemein überzeugen“, was Schiller als in ihrem „Begriffe“ liegend von ihr fordert. [3]) In diesen Sätzen liegt enthalten: auch Philosophie ist Wissenschaft; sie muß das gegebene Mannigfaltige der Natur analysieren, muß es in seine Grundbedingungen auflösen, „den Schein von dem Wesen trennen“, [4]) da „alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist“, [5]) d. h. da die Natur als ein Gegebenes uns ganz erscheint, die Philosophie aber dieses Ganze in der Methode des Denkens in gegensätzliche Teile zerlegt, weil es ihre Aufgabe ist, die Grenzen der Bewußtseinsgebiete scharf zu ziehen, die abgetrennten Gebiete selbst aber wieder systematisch einzuteilen; denn jedes Abgrenzen und Einteilen ist ein Entgegensetzen oder Unterscheiden, ist Antithesis.

Doch damit hätte die Philosophie keine andere Methode als alle Wissenschaften, und doch ist sie wiederum etwas von den Einzelwissenschaften Verschiedenes, Selbständiges; diese Selbständigkeit der Philosophie aber hatte erst Kant begründet, und in seinem System findet nun Schiller den eigenen Begriff der Philosophie am meisten erfüllt. Er schickt den Briefen über die ästhetische Erziehung das Bekenntnis voraus, „daß es grösstenteils Kantische

1) Üb. Anm. u. Würde S. 66, 24: „Der Philosoph . . . muß sich damit begnügen, zu den Anschauungen, in denen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder m. a. W. die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.“

2) Ästh. Erz. 337, 30: „Man kann . . . ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe dem Resultat nach die gemeine Empfindung gegen sich hat.“ Vgl. Prol. 291: „sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte“.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 510, 23: „allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt . . .“

4) Ästh. Erz. 459, 25.

5) An Goethe 1795. Jonas IV, 96.

Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden".[1]) Er kennzeichnet Kants Lehre als das Bestreben, „die Empirie auf Prinzipien und die Spekulation auf Erfahrung zurückzuführen".[2]) Mit diesem Satze charakterisiert Schiller einerseits die systematische Aufgabe, die Kant sich gestellt hat, nämlich die prinzipielle Begründung aller Erfahrung; andererseits aber auch das historisch bedingte Ziel der kritischen Lehre, die Übergriffe des Sensualismus und der Metaphysik zurückzuweisen; Schiller erkennt im Kampfe gegen den Empirismus und gegen die Spekulation aber nicht nur die historische Tat Kants, sondern die Aufgabe aller wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. Denn beide maßen sich an, auf ihre Weise „die Möglichkeit der Dinge zu erklären", beide fassen als Aufgabe der Philosophie im Gegensatz zu den Spezialwissenschaften, die die einzelnen Erscheinungen unter allgemeinere Gesetze bringen sollen, die Beantwortung der jenseits aller Wissenschaft liegenden und daher unlösbaren Frage nach dem „Wesen der Dinge", das für den einen in der Materie, für den anderen im Denken besteht. Für den kritischen Philosophen aber ist der Unterschied zwischen der Philosophie und den Spezialwissenschaften ein anderer: Diese müssen notwendig von Voraussetzungen ausgehen, um vorwärts zu kommen, die Philosophie aber prüft und begründet diese Voraussetzungen, und anstatt seine Aufgaben jenseits aller Erfahrung zu suchen, „begnügt sich die Transzendentalphilosophie, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit aller Erfahrung begriffen wird".[3]) Er nimmt die Gesamtheit menschlicher Erfahrung, sowie sie in Wissenschaft, Recht und Kunst niedergelegt ist, und stellt nun die Frage: auf Grund welcher Bedingungen ist dieser Inbegriff aller Erfahrung möglich, das heißt gültig? Mit dieser Erkenntnis bezeichnet Schiller die „kopernikanische Wendung" in der kritischen Philosophie: es handelt sich hier nicht mehr um die Möglichkeit der Dinge, sondern um die Möglichkeit einer allgemein gültigen Erfahrung von den Dingen,

1) Ästh. Erz. 275, 17.

2) ib. Anm. S. 325.

3) Ästh. Erz. 340, 27; vgl. Kr. d. r. V. 43: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt", sowie Prol. 296: „Wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich?"

nicht um das Problem der Transzendenz, sondern um das Problem des Transzendentalen. Der „transzendentale Weg“ beruht darin, daß wir „durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der notwendigen Bedingungen ihres Daseins [der Menschheit — die wir hier als Einzelbeispiel für den allgemeinen Begriff „der Erscheinungen“ betrachten dürfen] zu bemächtigen suchen“.[1]) Also die transzendentale Methode sucht die notwendigen Bedingungen, die allen Erscheinungen als solchen gemein sind, die sie daher erst zu Erscheinungen machen — die transzendentale Methode sucht das a priori in den Erscheinungen. Schon früher[2]) hatte Schiller im Gegenstande überhaupt ein Problem erblickt, schon früher hatte er sich die Verschiedenheit der Gegenstände erklärt aus der Verschiedenheit des zu Grunde liegenden a priorischen Elementes, und er hatte sogar jene transzendentale Methode zu handhaben versucht; doch wird sich Schiller der Methode des eigenen Denkens und Tuns hier erst klar bewußt, nachdem er sie längst geübt hatte; wie alle Menschen eine lange Lebenszeit des Urteilens, Wirkens und Schaffens hinter sich haben, wenn zuerst die Selbsterkenntnis einsetzt.

Die transzendentale Methode wird ihm nun zum Inbegriff philosophischer Methode überhaupt, wenn er ganz allgemein von der „philosophischen Einsicht“ spricht,[3]) welche alles bedingte Wissen auf ein Unbedingtes zurückführt und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt. Also Philosophie überhaupt, als Lehre von den Prinzipien, kann nur Transzendentalphilosophie sein, diejenige Lehre, die beweist, daß Erfahrung ein Produkt des menschlichen Geistes ist, „denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stände, so würde auch keine Erfahrung möglich sein“.[4]) Dieser

1) Ästh. Erz. 307, 24.

2) s. o. S. 6, 9 ff., 17 ff.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 514, 5; vgl. Prol. 319: „Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.“

4) Üb. naive u. sent. Dichtg. 514, 10; vgl. Prol. 294: „Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können.“

Schluss scheint an seiner Stelle etwas unvermittelt und unbewiesen, wenn man nicht das Schiller-Kantische System vor Augen hat. Er erklärt sich, sobald man den Begriff der Erfahrung richtig faßt. Erfahrung ist „Einheit der Erkenntnis“,[1]) einen Gegenstand erkennen aber heißt, „daß wir einem Zustand unseres Subjekts objektive Gültigkeit beilegen“.[2]) Erfahrung ist Erkenntnis; Erkenntnis aber ist, wie der letzte Satz zeigt, nicht ein passives Aufnehmen von Bildern einer äußeren Welt, sondern eine Tätigkeit unseres Subjekts, ein Werk des Geistes. Sie kann nicht objektiv, nicht allgemein gültig, d. h. für jedermanns Urteil notwendig sein, sofern sie nicht etwas enthält, was über das Subjektive hinausgeht, etwas, was allen Subjekten eigen ist. Dieses Etwas kann nicht in der „Außenwelt“ zu finden sein, da diese von jedem Subjekt verschieden aufgefaßt werden kann — diese rein assoziative „Erfahrung“ liefert nur Einzelvorstellungen einzelner Subjekte, nichts Allgemeines und Notwendiges.[3]) So muß dies Allgemeine und Notwendige eine Idee sein, die die menschliche Vernunft selbst hineinlegt in das gegebene Empfindungsmaterial, und den Inbegriff dieses Gedachten Allgemeingültigen und Notwendigen nennt sie dann Gegenstand. Gegenstand ist ein Einheitsbegriff; die Empfindungen sind ewig etwas Mannigfaltiges. Folglich muß etwas da sein, was sie in Einheit zusammenfaßt, was den Gegenstand heraushebt[4]) — die Grundbedingung des

---

1) Ästh. Erz. 309, 27; vgl. Kr. d. r. V. 161: „Erfahrung — Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen.“

2) Ästh. Erz. 313, 28; vgl. Prol. 298: „ . . . wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemein gültig zu halten, . . . so müssen wir es doch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke.“

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 512, 20: „Die Regeln, die er [der Realist] sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten in ihrer ganzen Strenge genommen auch nur einmal . . . so ist eine komparative Allgemeinheit das Höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht . . .“ ib. 519, 28: „Woher bringst du aber jene Idee der Notwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit liefert.“ Vgl. Kr. d. r. V. 29: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), sodaß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.“

4) Ästh. Erz. 338, 29: „Aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen

Gegenstandes ist die Einheit irgend eines Bewußtseins. „Die Tathandlung des Geistes“, die den Gegenstand schafft, heißt „urteilen oder denken“.[1]) Es wäre also eine Einheit der Erfahrung, d. h. ein notwendiger Zusammenhang der Erscheinungen, nicht möglich, wenn die Vernunft selbst unter der Erfahrung stände; denn die Einheit der Erfahrung ist nichts als das Grundgesetz des Denkens, das wir in das Material, welches unsere Vorstellungen uns liefern, hineinlegen und wieder daraus zu empfangen glauben. Schillers obiger Satz ist also begründet. Er setzt als ein echter „Transzendentalphilosoph“ in diesem Satze die Grundbedingungen fest, „aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung ebensowenig ohne jene Entgegensetzung im Gemüte als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beide Begriffe mit vollkommener Befugnis als gleich notwendige Bedingungen der Erfahrung auf“.[2]) Schiller hatte diese beiden Faktoren schon in den Körnerbriefen als Erfordernisse einer jeden Erfahrung aufgestellt;[3]) warum diese Aufstellung unabweisbar und notwendig war, das erkennt er erst hier, wo er nicht mehr, wie in den Briefen, neu Entdecktes begeistert verkündet, sondern es nach langsamem Durchdenken zu beweisen versucht.

Fassen wir Schillers Hauptsätze noch einmal zusammen: Philosophie ist Wissenschaft, wenn sie transzendental ist, d. h. wenn sie nicht nach der Möglichkeit der Dinge, sondern nach den Bedingungen einer allgemeingültigen, notwendigen Erfahrung fragt. Die oberste Bedingung einer solchen Erfahrung wäre die zusammenfassende Einheit eines Bewußtseins, die das ungeordnete Mannigfaltige der Empfindungen durch Einheitsfaktoren im Urteil zusammenfaßt und dadurch den Gegenstand erschafft.

b) Raum und Zeit. Die Kategorien.

Welches sind nun die Einheitsfaktoren, mit denen das Bewußtsein arbeitet? Schiller kennt zuerst die Anordnung der Materie

---

wird . . .“ vgl. Kr. d. r. V. 112: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf eine andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“

1) Ästh. Erz. 338, 32.

2) ib. 340, 30.

3) s. o. S. 18 ff.

in Raum und Zeit.[1]) Während in den bisher besprochenen Schriften das Raumproblem noch unberührt war, zeigt sich hier an mehreren Stellen deutlich die Kantische Auffassung. Der absolute Raum und die absolute Zeit sind keine aus Einzelerfahrungen abstrahierten Vorstellungen oder Allgemeinbegriffe, sondern liegen schon jeder einzelnen Erfahrung vom empirischen Raum und der empirischen Zeit zu Grunde. Mit diesem Zugrundeliegen ist jedoch kein fertiges „Angeborensein" im Sinne Lockes gemeint, sondern der Newton-Kantische Gedanke, daß Raum und Zeit in ihrer reinen Gestalt die Ordnung, das Maß des empirischen Raumes und der empirischen Zeit darstellen, und daß zugleich mit der Erfahrung der relativen Räume und Zeiten die Idee des einzigen absoluten Raumes und der einzigen absoluten Zeit gegeben ist.[2]) Denn jeder relative Raum stellt sich dar als eine Einschränkung des unendlichen Raumes in der Idee, jeder Zeitmoment als eine Eingrenzung der absoluten gleichmäßig fließenden Zeit.[3]) Die einzelne Raumvorstellung entsteht freilich psychologisch mit der ersten Raumempfindung, aber die Idee des absoluten Raumes ist notwendig dazu, daß überhaupt eine Vorstellung von etwas räumlich Ausgedehntem zustande komme. Es ist also scharf zwischen psychologischer Entstehung und erkenntnistheoretischer Geltung geschieden, beiden wird nebeneinander ihr Recht gelassen; beide Forderungen gehen ebenso, wie Schiller es von der Schönheit und Sittlichkeit formuliert, „an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung".[4])

---

1) Ästh. Erz. 309, 23: „[Der Mensch empfängt] die Materie als etwas außer ihm Befindliches im Raum und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit." Vgl. Kr. d. r. V. 51. „Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemütes) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor . . . alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, [wird] in Verhältnissen der Zeit vorgestellt . . ."

2) Ästh. Erz. 339, 3: „Ehe wir im Raum einen Ort bestimmen, gibt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den absoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort bestimmen. Ebenso mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, gibt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorstellung des Augenblicks haben. Wir gelangen also freilich nur durch den Teil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten, . . . aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Teil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze . . ."

3) ib. 338, 22: „Um eine Gestalt im Raum zu beschreiben, müssen wir den endlosen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzustellen, müssen wir das Zeitganze teilen."

4) Üb. Anm. u. Würde 92, 29.

Wir hätten, wenn wir Schillers Sätze zusammenfassen, das Ergebnis Kants:[1]) „Der Raum ist kein Erfahrungsbegriff", sondern „eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt". Es bleibt noch die Frage übrig, ob Schiller Raum und Zeit gleich Kant als notwendige Formen der Sinnlichkeit, nicht aber als „diskursive Begriffe" gedacht hat. Daß Schiller die Lehre von der reinen Anschauung annahm, liegt erstens schon enthalten in der oben[2]) angeführten Stelle. Denn der Raum sowie die Zeit kann kein diskursiver Begriff sein, sobald wir nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit in der Idee und nur Einschränkungen beider in der Erfahrung kennen.[3]) Außerdem läßt sich Schillers Auffassung erschließen aus dem Satze:[4]) [die Einbildungskraft] . . . „erkennt . . . kein anderes Gesetz als den Zufall der Raum- und Zeitverknüpfung, denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unseren Vorstellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken". Sobald alles Begriffliche fortfällt, bleibt nur Raum und Zeit übrig — sie sind also nichts Begriffliches, und doch nach allem Früheren auch nichts Empirisches; sie können also nur als Formen der Sinnlichkeit, als reine Anschauung verstanden werden — und so wäre Schiller auch hierin Kritizist. Dem scheint der folgende Ausspruch zu widersprechen:[5]) „Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anderes als: die Folge ist die Bedingung, daß etwas erfolgt." Denn man könnte einwenden, Schiller habe hier fälschlich im Zeitbegriff die

1) Kr. d. r. V. 52.

2) S. 39 Anm. 3.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 53: „Der Raum ist kein diskursiver oder wie man sagt allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raum gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen."

4) Üb. d. notwendigen Grenzen u. s. f. 390, 14. Die Stelle gehört zwar in einen rein ästhetischen Zusammenhang, ist aber so allgemein gehalten, daß sie sich auch erkenntnistheoretisch deuten läßt.

5) Ästh. Erz. 308, 33. Vgl. Kr. d. r. V. 173: „Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen — u. s. w."

Grundsätze der Relation mitgedacht. Allein Schiller übersah das gesamte Kantische System und wußte daher aus den Abschnitten vom System der Grundsätze des reinen Verstandes, daß die Zeitreihe als objektive Folge erst erschaffen wird durch das Kausalitätsgesetz, da dieses allein die Notwendigkeit der Folge als Verhältnis der Wirkung zur Ursache begründet; und so legte Schiller in den Begriff der Zeit als objektiver Folge den Kausalgedanken mit hinein.

Wir fühlen uns zu dieser Auffassung darum berechtigt, weil Schiller die Lehre von den Grundsätzen und Kategorien als äußerst wichtig erkannt und sicherlich verstanden hat. Denn einerseits ist er vollkommen vertraut mit den verschiedenen Kategorien und ihrem Verhältnis zueinander, sodaß er nach Art der damaligen Kantianer überall geistreich mit ihnen spielt. So stellt er fest, daß die naive und sentimentalische Empfindungsweise,[1]) „in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zueinander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet".[2]) [Schiller meint, daß zum Begriff des Naiven Einheit, Realität, Substanz und Inhärenz als Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich und Möglichkeit gehört, daß dessen Gegenteil, der zersetzende Verstand, nur Vielheit, Negation, Ursache und ihre Wirkung, also Abhängigkeit, sowie Dasein oder Wirklichkeit kennt, und daß im erreichten sentimentalischen Ideal sich Allheit, Limitation, Gemeinschaft und Notwendigkeit zeigt.[3])] An einer anderen Stelle heißt es: „Sie bedenken nicht, daß die Bestimmtheit . . . der Schönheit . . . nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller besteht, daß sie also nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit ist."[4]) Hierin steckt ein deutliches Verstehen des limitativen Urteils, das durch Ausschließung einer einzigen Bestimmung eine unendliche Möglichkeit von Bestimmungen eröffnet, die Einsicht, daß Limitation der Einheitsbegriff ist, der im unendlichen Urteil wirksam ist. Diese Stellen ergeben, daß Schiller mit der inhaltlichen Bedeutung der einzelnen Kategorien, sowie mit ihrer Beziehung zueinander und ihrer Wirksamkeit im Urteil

---

1) Zur Sache ausführlich erst später.

2) Üb. naive u. sentim. Dichtg. 491 Anm., vgl. Prol. 325 Anm.: „Daß die dritte [Kategorie] aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringt . . ."

3) s. u. S. 96 ff.: Der Totalitätsbegriff.

4) Ästh. Erz. 337, 12; vgl. Kant über das unendliche Urteil Kr. d. r. V. 88.

völlig vertraut ist. Aber er hat auch das Wesentliche, ihren methodischen Sinn, verstanden, dies beweist der Satz:[1] „Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung . . . Aber aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht durch eine absolute Tathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung würde. Diese Handlung des Gemütes heißt urteilen oder denken.“ Das heißt: zur Realität gehört einerseits die Einschränkung einer Empfindung auf ein bestimmtes Abgegrenztes in Raum und Zeit, andererseits die Beziehung dieses Abgegrenzten auf einen Einheitsbegriff durch die „Tathandlung des Geistes“, das Urteil. Der kategoriale Begriff der Realität erhält also seine Bedeutung durch seine Gegenständlichkeit schaffende Funktion im Urteil. Wir sehen also an der Kategorie der Realität, wie sich Schiller darüber klar ist, daß der systematische Wert der Kategorien im allgemeinen erst in ihrer Betätigung in Grundsätzen zum Ausdruck kommt, daß also für Schiller die Kategorien kein leeres Gedankenspiel sind, wie für die meisten damaligen Kantianer. Es liegt seiner ganzen Philosophie, wie wir später noch sehen[2]) werden, der Gedanke zu Grunde, daß wir Wirklichkeit schaffen mittelst der Formen unseres Geistes; welches diese Formen sind, wird im allgemeinen vorausgesetzt. Aber schon der Gedanke von der formenden Tätigkeit des Geistes fordert ein Verständnis für die Lehre von den Grundsätzen; was wäre auch sonst unter „Form“ zu verstehen? So lesen wir z. B.: „Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt zu sein, muß es die seinige erfahren — Soweit er der Materie Form gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich . . .“[3]) oder es werden als Wechselbegriffe gebraucht „der reine idealische“ Mensch[4]) und der „objektive“ Mensch. Alles dies

---

1) Ästh. Erz. 338, 25.

2) s. u. S. 81 ff.

3) Ästh. Erz. 365, 20; vgl. Kr. d. r. V., 1. Ausgabe, S. 93: „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich.“

4) Ästh. Erz. 282, 4 u. ib. 284, 4.

beruht notwendig auf einer Gleichsetzung der Termini Form, Objektives, Ideenhaftes, auf der Anschauung: alles Objektive liegt in der Form oder im Gedachten — wir sind diesen Gedanken schon in den Körnerbriefen begegnet, wo von der formenden Tätigkeit der Vernunft die Rede war — und da die notwendige Voraussetzung dieser Schillerschen Grundlehre das Verständnis für die Bedeutung der Kategorien als Einheitsfaktoren in den Grundsätzen der Erfahrung ist, so scheint es berechtigt, die wenigen Stellen, die dies Verständnis auch im Einzelnen dokumentieren, als vollkommen beweiskräftig anzusehen.

c) Unsere Naturerkenntnis und ihre Grenzen.

Schon in den Körnerbriefen lag ein vollkommen ausgebildeter kritischer Begriff vom Gegenstande vor zugleich mit der daraus sich ergebenden Auffassung der Natur als der unendlichen Reihe der Bedingtheiten. In den Schriften der Reifezeit finden sich neue Formulierungen für beides, die die Begriffe abrunden und vervollständigen: „Alles Individuelle [in der Natur] . . . ist nur deswegen, weil etwas anderes ist . . . Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen aufeinander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der anderen, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stetigkeit und Notwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.“[1]) Hier wird aufs feinste verdeutlicht, wie jeder Gegenstand durch das Kausalgesetz geschaffen, wie er bestimmt wird in der Reihe der Naturerscheinungen als Wirkung einer vorhergehenden und als Ursache einer folgenden. Daher formuliert Schiller ganz kurz: „Natur — darunter verstehe ich den Kausal- und Finalzusammenhang der Dinge.“[2]) Im theoretischen Sinne ist die Natur Kausalzusammenhang, Kette von Ursachen und Wirkungen, im praktischen Sinne Finalzusammenhang, d. i. Kette von abgezweckten Handlungen. Man sieht an dieser Definition das Ineinandergreifen der theoretischen und praktischen Philosophie

1) Üb. naive u. sent. Dichtung 512, 8; vgl. Prol. 343: „In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht, vor ihr muß nach der allgemeinen Naturgesetzgebung eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorangehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt.“

2) An den Herzog von Augustenburg, Jonas III, 380; vgl. die eben Anm. 1 angeführte Stelle Prol. 343.

im Kritizismus: beide vereinigt der gleiche Naturbegriff einer durchgängigen Bedingtheit und Abhängigkeit. In beiden Fällen gibt es eine doppelte Betrachtungsweise der Natur, materialiter und formaliter: Inhalt des Naturbegriffs ist alles physisch und psychisch Erscheinende; seine Form aber ist Notwendigkeit,[1]) oder wie Kant definiert:[2]) „Natur materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ und „das Formale der Natur . . . ist . . . die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung“. Natur und notwendige Gesetzlichkeit sind auch bei Schiller Wechselbegriffe.

Da nun diese notwendige Gesetzlichkeit sich darstellt als durchgängige Bedingtheit, und da in der Reihe dieser völlig determinierten Erscheinungen sich kein Glied findet, das man als Letztes, Unbedingtes anzusehen berechtigt wäre,[3]) so ist uns ein Regressus ad infinitum aufgegeben. Zugleich ergibt sich die Unmöglichkeit, „durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben“.[4]) Das heißt: Da die Kette der Naturerscheinungen notwendig an irgend einem Anfangsglied befestigt werden muß, das selbständig, also unabhängig von Naturgesetzen oder frei ist, so versagen die Naturgesetze gegenüber dem Naturganzen, und dieser Begriff verlangt die Erhebung zu einer Idee, der Freiheitsidee. Damit schließt die Schillersche Erkenntnislehre.

Der Gegenstand der Erkenntnis hatte sich gezeigt als eine Größe in Zeit und Raum, als ein System von Begriffen, ein Relationsbegriff, der die Frage nach seiner Ursache und nach der Ursache dieser Ursache ins Unendliche treibt, bis wir uns selbst

---

1) Üb. Anmut u. Würde 106, 6: „[Die Natur] zog diese Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkür Notwendigkeit legte.“

2) Prol. § 16 u. 17 (S. 295/96).

3) Ästh. Erz. 362, 15: „Der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und fragt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu geraten.“

4) Üb. d. Erh. 431, 9; vgl. Prol. 328: „Das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nötig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe . . . . transzendent werden.“

durch die Idee eines Unbedingten und Letzten Halt gebieten. So gibt sich die menschliche Vernunft selbst ihre Grenzen. Sie vermochte nur, die Bedingungen der Erkenntnis aufzustellen, aber es bleibt ihr ewig versagt, darauf zu antworten, wie diese Bedingungen selbst möglich seien,[1]) da sie diese als das zu Grunde liegende Unbedingte nicht wiederum erklären, d. i. auf Bedingungen zurückführen kann.

So zieht Schiller seine Grenzlinie an derselben Stelle wie Kant: Die wissenschaftliche Frage, wie die Natur möglich sei, hat er erklärt; die metaphysische, warum nur allein diese Natur möglich sei, weist er als unberechtigt zurück.

2. Die Grundlagen der Ethik.

a) *Die Bedeutung der Kantischen Ethik für Schillers Philosophie überhaupt.*

Wir haben im ersten Teil dieser Arbeit gesehen, welch großen Einfluß gerade die Ethik Kants auf Schillers philosophische Entwicklung ausübte. Vielleicht ist es aber bisher noch nicht klar genug geworden, daß alle diese Schriften der Anfangsperiode eigentlich nur bei einem beständigen Im-Auge-Behalten ethischer Gesichtspunkte ganz verständlich werden können. Denn schließlich beruht gerade die Unklarheit der Anfangsschriften darauf, daß das Ethische sich überall vordrängt und das Eigentümliche des Ästhetischen erstickt, weil Schiller hier, obwohl es sich um sein eigenstes Gebiet, um die Tragödie handelt, noch nicht fähig ist, sich freizumachen von der Rücksicht auf die Ethik. In den Körnerbriefen zeigt sich dann, daß Schiller Kants theoretische Philosophie und Ästhetik, ja daß er überhaupt das ganze System mit einem Male darum versteht, weil er den Zentralpunkt der Ethik, den Autonomiegedanken, in seiner Tragweite erfaßt. Zugleich errichtet er dort auf diesem Kantischen Prinzip der Autonomie oder Freiheit sein eigenes ästhetisches System, seine Lehre von der „Freiheit in der Erscheinung“. Und schließlich zeigen sich schon dort in der engen Verbindung von ethischer und theoretischer Philosophie die Ansätze der späteren Schillerschen Metaphysik.

---

1) Ästh. Erz. 342, 31: „[Empfindung und Selbstbewußtsein entspringen] völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt.“

Was war es nun eigentlich, was Schiller an der Ethik Kants so tief ergriff? Um dies zu begreifen, müssen wir uns kurz den Gedankengang Kants vergegenwärtigen:[1] Die Ableitung war so einfach gewesen: Kant hatte das Grundgesetz zu definieren gesucht, das unsere moralischen Handlungen konstituiert; dieses mußte gleich den Gesetzen der Natur objektiv, allgemeingültig sein. Weil es sich um ein Gesetz für das Begehrungsvermögen oder für den Willen des Menschen handelte, so mußte dieses Objektive und Allgemeingültige das für den Willen eines Jeden notwendig zu Begehrende sein. Da es aber keinen Gegenstand gibt, der allen Menschen als der begehrenswerteste erscheint, so durfte das Gesetz nicht sagen: wenn du dies begehrst, so mußt du jenes tun; sondern es mußte von allem zu Begehrenden abstrahieren; es durfte nicht unter gewissen Bedingungen, hypothetisch, sondern es mußte unbedingt, kategorisch gebieten — es konnte also nur lauten: Handle nicht, als wenn du abhängig wärest von deiner subjektiven begehrenden Natur, sondern handle, als wärest du von dieser unabhängig: handle frei, denn nur dann hast du das Recht zu wünschen, daß die Gesinnung deines Handelns allgemein, daß sie zum Naturgesetz werde. Es ergab sich somit für Kant notwendig die Identität der Begriffe Sittlichkeit, Freiheit des Willens und Selbstgesetzgebung oder Autonomie.

Schiller wurde von dieser Lehre aufs tiefste ergriffen. Er war von Natur ein leidenschaftlich auf das Sittliche gerichteter Charakter, was uns jede seiner Jugenddichtungen verrät. Er begriff gerade dasjenige, was den meisten Zeitgenossen Kants entging: das Erhebende und Große des Kantischen Sittengesetzes als des selbstgegebenen Gesetzes. So war es zuerst die Ethik, die er sich ganz zu eigen machte, und deren Gedanken er zuletzt übertrug auf das, was ihm am nächsten lag.

b) Schillers Begriff der Ethik.

Wir wollen nun im einzelnen verfolgen, was sich von ethischen Ideen in Schillers reifen Schriften findet, und zu welchem Begriff von Ethik sie sich zusammenschließen. An den Eingang stellen wir ein Wort, mit dem Schiller selbst seine Stellung zu Kant präzisiert:[2] „Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt

---

1) Vgl. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten.

2) Jonas III, 399, an den Herzog von Augustenburg.

der Sittenlehre vollkommen Kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft[1]) und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert[2]) diese auch seien und welch imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach den Kantischen Grundsätzen, die ich in diesem Stück vollkommen unterschreibe) gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist".[3]) Es ist sonderbar, daß man angesichts dieses Bekenntnisses einen großen Gegensatz Schillers zu Kant hat konstruieren wollen. Ist er doch „im Hauptpunkt der Sittenlehre" Kantianer. Und wenn wir die weiteren Worte betrachten, durch die er diesen Hauptpunkt kennzeichnet, so finden wir: auch ihm ist Sittlichkeit nichts anderes als Selbstbestimmung nach dem Gesetz der praktischen Vernunft, nicht aber ein Getriebensein von Neigungen irgend welcher Art. Sittlich handeln ist handeln nur aus Achtung[4]) fürs Gesetz der Vernunft. Dieses Gesetz aber lautet: „Dem moralischen Menschen soll die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetze dienen",[5]) weil sie allein ein „Unbedingtes" ist; und nur auf dieses ist doch der „reine moralische Trieb gerichtet".[6])

---

1) Grundleg. 400: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."

2) Kr. d. pr. V. 39: „Welches [moralische Gefühl] . . . allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender Neigungen setzen würde."

3) Diese Formulierung findet sich nicht bei Kant, doch vgl. Grundleg. 413: „Alle Imperativen sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei."

4) Zum Begriff der Achtung: Üb. Anm. u. Würde 119 Anm.: Achtung „ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens vom reinen". Vgl. Kr. d. U. 257: „Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung." s. auch Üb. d. notwendigen Grenzen u. s. w. 410, 7. Achtung „ein Gefühl, welches nur für das Gesetz und was demselben entspricht, kann empfunden werden".

5) Ästh. Erz. 280; vgl. Grundleg. 421: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."

6) Ästh. Erz. 301, 25: „Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet." Vgl. Grundleg. 416: „Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemeingültigen Notwendigkeit bei sich."

Denn[1]) die Neigung kann bloß sagen: „Das ist für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfnis gut; aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfnis wird die Veränderung mit sich fortreißen; und was du jetzt feurig begehrst, dereinst zum Gegenstande deines Abscheus machen. Wenn aber das moralische Gefühl[2]) sagt: „Das soll sein", so entscheidet es für immer und ewig . . . wenn du . . . Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt." Also auf die Neigung, die Selbstliebe, den Glückseligkeitstrieb, läßt sich kein allgemeingültiges Sittengesetz aufbauen, weil dann nichts entsteht als ein „Ideal der Begierde",[3]) ein Recht, das auf Kosten der Gesamtheit für das Wohl des Einzelwesens sorgt, eine subjektive Maxime, kein objektives Gesetz. Denn allgemeingültig handeln wir ja nur, wenn wir „das Objektive zum Bestimmungsgrunde unseres Zustandes machen",[4]) objektiv geboten aber ist nur eine Handlung, die durch reine Form (oder, wie Schiller sagt, den „Formtrieb")[5]) geboten ist. So wäre auch für Schiller das Sittengesetz das rein formale, unbedingte, und, weil von allen Neigungen des Subjekts abstrahierend, das einzig objektive Gebot alles menschlichen Handelns.

Mit der Abstraktion von allen Neigungen des Subjekts aber wird eine mögliche Unabhängigkeit von Naturbestimmungen — es wird Freiheit des Willens gefordert. Diese „negative" Freiheit des Willens ist als Quelle aller sittlichen Handlungen zugleich aufs höchste positiv. Denn durch sie allein hat der Mensch „das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz

---

1) Ästh. Erz. 314.

2) Die Sprache ist hier, wie es häufig bei Schiller geschieht, psychologisch, und daher zu irrtümlichen Ausdeutungen verleitend, denen jedoch der Zusammenhang, der in reinster Form die abstrakten Gedanken Kants zum Ausdruck bringt, völlig widerspricht.

3) Ästh. Erz. 361: „Alle unbedingte Glückseligkeitssysteme — ein Ideal der Begierde."

4) Ästh. Erz. 313, 28; vgl. die oben S. 47 Anm. 6 angeführte Stelle Grundleg. 416.

5) Über den Formtrieb s. u. S. 90 ff.; vgl. Kr. d. pr. V. 27, Lehrsatz 3: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach dem Bestimmungsgrund des Willens enthalten."

frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen".[1]) Aber auch nur „seine Fähigkeit, als ein sittliches Wesen zu handeln, gibt dem Menschen Anspruch auf Freiheit".[2]) Darum ist sie das den Menschen Auszeichnende und Erhebende, darum ist es sein größter Stolz, sagen zu dürfen: „Ich will". Schiller wird nicht müde, die Freiheit als das herrlichste Geschenk, das dem Menschen zu teil ward, zu preisen[3]) — ist sie doch dasjenige, was ihm seine Würde gibt. Alle Wirkung in der Natur ist als bedingt meßbar, bestimmbar und durch Gleichartiges ersetzbar; sie hat einen relativen Wert, einen Preis. Der Mensch allein hat etwas unermeßlich Großes, Unersetzliches in sich an dem selbstgegebenen Sittengesetz, er hat absoluten Wert, hat Würde.[4]) Alles in der Natur ist nur Durchgangsstadium für etwas anderes, ist nur Mittel, nur Zweck für ein Kommendes; der Mensch allein als Träger des Sittengesetzes ist absoluter Zweck,[5]) drum muß sich alles dem höchsten Endzweck fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit [d. i. in seinem sittlichen Selbst] aufgestellt hat.[6]) So hätten wir bis in die Details hinein eine Übereinstimmung zwischen Schiller und Kant über den Begriff des Sittlichen: Sittlichkeit, Freiheit des Willens, Autonomie, Selbstzweck und Persönlichkeit stehen in einem unlösbaren Zusammenhange.

Nur über den Begriff der Freiheit herrscht auch hier bei Schiller noch keine volle Klarheit. Es liegt eine seltsame Ironie darin, daß Schiller den Freiheitsbegriff, um ihm größere Wirklichkeit zu geben, zum metaphysischen, also „unwirklichen" macht, indem er ihn aus der kritischen Idee in ein Seiendes umwandelt.

---

1) Üb. Anm. u. Würde 88, 4.

2) Jonas III, 335, an d. Herzog von Augustenburg; vgl. Kr. d. pr. V. 4, Anm.: „Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen."

3) Vgl. den Aufsatz über das Erhabene. Goed. 214 ff.

4) Üb. naive u. sent. Dichtg. 516: „Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sei, und die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren wissen; der Idealist wird fragen, ob sie gut sei, und die Dinge nach dem taxieren, was sie würdig sind." Vgl. Grundleg. 434: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde."

5) Jonas III, 332 an d. Herzog v. Augustenburg: „Der Mensch [wird] als Selbstzweck respektiert." Vgl. Grundleg. 429: „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst."

6) Ästh. Erz. 279, 28.

Denn er bezeichnet zwar die Freiheit gleich Kant als etwas „Übersinnliches", was „nie erscheint",[1]) also als in der Erfahrung nicht erweisbar; (denn auch eine sittliche Handlung steht ja als Erscheinung alsbald unter Naturgesetzen, und die Freiheit des Willens zeigt sich nur in der Gesinnung, die eine Tat vollbrachte, nicht aber in der Tat selbst). Doch an anderen Stellen nimmt er wieder eine als Factum zu beweisende Freiheit an[2]) oder spricht von einem Willen, der seine vollständige Freiheit tatsächlich behauptet. Seinen Grund findet dieser metaphysische Freiheitsbegriff in Schillers metaphysischem System überhaupt, wie wir im folgenden Teil zeigen wollen. Doch ist sich Schiller dieser Abweichung von Kant überhaupt nicht bewußt.

c) Der sittliche Mensch in seiner Erscheinung.

Bewußt wurde sich Schiller einer anderen Abweichung von Kant. In dem Aufsatz über Anmut und Würde[3]) stellt er sich selbst in einen Gegensatz zu ihm. Man hat diese Stelle sehr falsch verstanden, und diesen Gegensatz auf den Schillerschen Begriff der Sittlichkeit im Unterschiede zum Kantischen bezogen. Doch eine solche Verschiedenheit der Auffassung des Begriffes Sittlichkeit kann, wie wir gesehen haben, zwischen Kant und Schiller unmöglich bestehen.[4]) Schillers bekannte „Polemik" richtet sich nur gegen die Ausdeutung, die Kants Ethik infolge seiner Darstellung erfahren mußte, sobald man sich den sittlich handelnden Menschen in der Erscheinung dachte. Kant hatte nichts angestrebt als eine sichere Definition des Begriffs Moral; er hatte nur aufdecken wollen, was von jedem Menschen unbewußt mitgedacht wird, der ein moralisches Urteil fällt. Schillers Forderungen aber erstrecken sich auf etwas ganz anderes; daher berühren sie die ethische Grundlage nicht, sondern einzig und allein auf das Ästhetische

---

1) Ästh. Erz. 280, 33: „In seinem sittlichen Charakter . . . weil er frei ist und weil er nie erscheint." Grundleg. 455. „Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff."

2) Vgl. z. B. in dem Aufsatz über das Erhabene das Beispiel 221, 22: „Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen."

3) Goed. S. 98 ff.

4) Dies ist längst ausführlich nachgewiesen bei Kühnemann, Einl. zu Schillers philos. Schriften 40 ff., sowie Kants u. Schillers Begründ. d. Ästhetik 99. Ferner in der Abhandlung von Karl Vorländer, Ethischer Rigorism. u. sittl. Schönheit (vgl. S. 2 Anm. 4).

und Psychologische[1]) gerichtet, gehören sie in das Gebiet der angewandten Ethik. Er bekennt dies selbst in dem Satze:[2]) „Ich hoffe, dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche." Nachdem Kant gezeigt hatte, was Sittlichkeit ist, fragt Schiller nach der Sittlichkeit in der Erscheinung, fragt er, wie ein Mensch sich darstellen müßte, wenn er zugleich ethisch und ästhetisch handeln würde. Es ist hier die Rede von der Darstellung, nicht aber vom Begriff der Sittlichkeit. Ist nun Schönheit Freiheit in der Erscheinung, so muß der sittliche Mensch dann schön wirken, wenn bei seinen Handlungen sein sinnliches Äußere nicht vom Willen bezwungen, sondern gleichsam durch sich selbst bestimmt erscheint, wenn er seine Pflicht so erfüllt, als wenn es mit Neigung geschähe.[3]) Diese ist niemals Beweggrund der sittlichen Handlung, kann aber sehr wohl ihre Begleiterin sein, oder mit Schillers Worten: „Es gibt . . . kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht."[4]) Wir vergleichen hiermit den Kantischen Ausspruch:[5]) „Jenes Gesetz aller Gesetze [Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst] stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die Sittlichkeit in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. . . . Denn da es ein Geschöpf . . . ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die es . . . jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselben die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung . . ., nicht auf die Liebe, die keine innere Weigerung gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe

1) Ich verweise hierfür auf Kühnemann l. c. und besonders noch auf das grundlegende Kapitel: Kant und Schiller in der radikalen Verschiedenheit ihrer Interessen und Methoden (Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 89 ff.), und begnüge mich mit einer kurzen Zusammenfassung des Sachverhalts.

2) Üb. Anm. u. Würde 99, 6.

3) Vgl. außer der angeführten Stelle in Anm. u. Würde S. 98 ff. besonders noch die Strophen 10 und 11 des Gedichtes: „Das Ideal und das Leben".

4) Ästh. Erz. 357, Anm.

5) Kr. d. pr. V. 83/84.

zum Gesetz (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziel seiner Bestrebungen zu machen." Auch Kant erhebt hier jenseits der Ethik die Forderung: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen", auch er errichtet über dem Gebote des Sittengesetzes das Ideal versöhnender Liebe. Kant und Schiller nennen nur das Gleiche mit verschiedenen Namen; für Schiller ist es Schönheit, für Kant Religion. So gipfeln also Ästhetik und Religion im gleichen Idealgedanken, weil es im Wesen beider begründet liegt, aus der Idee die dargestellte Idee, das Individuum zu machen. Schiller spricht die Erkenntnis von dieser ähnlichen Bewußtseinsrichtung im Religiösen und Ästhetischen selbst aus in den Worten:[1]) „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion." Man hat von einem Hinausgehen Schillers über die Ethik Kants gesprochen[2]) und damit den Geist seiner Ausführungen mißverstanden; dies liegt auch hier, wie beim Begriffe von der „objektiven Schönheit" zwar zu einem kleinen Teil an Schillers Ausdrucksweise und seiner nicht ganz klaren Selbsterkenntnis,[3]) zum größeren Teil aber an seinen Interpreten, die

---

1) An Goethe 17. 8. 95. Jonas IV, 236.

2) Vgl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 263 ff., bes. 272 und auch die neueren Werke von Otto Harnack, Die klassische Ästhetik der Deutschen (S. 50), Julia Wernly, Prol. z. einem Lexikon d. ästh.-eth. Terminologie Fr. Sch. S. 5 und 8, Oscar Walzel, Einl. zu Schillers philosophischen Schriften, Saecular-Ausgabe Bd. XI, XL.

3) Wenigstens gilt dies von Anmut und Würde. Dagegen ist „Das Ideal und das Leben" völlig klar und beweisend für die ästhetische Bedeutung der Schillerschen Forderung, wie Humboldt richtig erkannte (vgl. seinen Brief vom 21. 8. 95. Briefwechsel zwischen Schiller u. W. v. Humboldt. Stuttg. Cotta. S. 88). „Der Sinn nämlich, denke ich, kann kein anderer als folgender sein: Der bloß moralisch ausgebildete Mensch gerät in eine ängstliche Verlegenheit, wenn er die unendliche Forderung des Gesetzes mit den Schranken seiner endlichen Kraft vergleicht. Wenn er sich aber zugleich ästhetisch ausbildet, wenn er sein Inneres vermittelst der Idee der Schönheit zu einer höheren Natur umschafft, sodaß Harmonie in seine Triebe kommt, und was vorher ihm bloß Pflicht war, freiwillige Neigung wird, so hört jener Widerstreit in ihm auf . . .

Schillers Wendung ins Metaphysische, die nur in der leisen Wandlung des Freiheits- und Willensbegriffes liegt, auf die gesamte Grundlage seiner Ethik bezogen und diese dadurch entstellten. Denn diese Grundlage ist und bleibt gleich der theoretischen die Lehre Kants. Allerdings wendet sich von ihr aus Schillers Interesse sofort auf das Ästhetische einerseits und auf das persönlich Menschliche andererseits — von der Kantischen Begründung geht er über zur Anwendung der Prinzipien auf den Menschen und sein Leben. „Kant ist Systematiker, Schiller ist ein systematisch geschulter Psycholog.“[1]) Wir bezeichnen hier mit dem Worte Psychologie nicht die beschreibende oder experimentelle Naturwissenschaft von den Elementen eines jeden menschlichen Bewußtseins, auch nicht diejenige philosophische Richtung, die mit psychologischen Methoden und Begriffen Probleme zu lösen sucht, die diesen Methoden unzugänglich sind, und die man daher kritisierend „Psychologismus“[2]) zu nennnen pflegt, sondern die Geisteswissenschaft von dem Kulturbewußtsein der Menschheit in ihren einzelnen Entwicklungstadien — nicht den historischen,[3]) sondern denjenigen Stadien der Entwicklung, die als regulative Prinzipien jeder historischen Entwicklung zu Grunde liegen. Es gibt eine solche Psychologie, denn die Historiker aller Gebiete setzen sie voraus: Die Lehre nämlich von einer historischen Entwicklung aller Wertbegriffe, oder kurz gesagt: Die Kulturpsychologie. In diesem Sinne, und nur in diesem, ist Schiller Psychologe.

3. Schillers metaphysische Lehre von Person und Zustand und ihren Erscheinungsweisen.

a) *Person und Zustand.*

Kant hat als Kritiker die Kulturgebiete geteilt in verschiedene Felder, deren jedes das Bewußtsein durch die Arbeit einer eigentümlichen Methode erschuf. Schiller hatte, wie wir sahen, diese Scheidung als eine notwendige zur Begründung wissenschaftlicher Philosophie begriffen und sich zu eigen gemacht. Doch zugleich

1) Vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. S. 95.

2) Die Einwände von Bernhard Karl Engel, Schiller als Denker, Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften, Berlin, Weidmann 1908, gegen den oben zitierten Kühnemannschen Satz, beruhen lediglich auf dieser Identifizierung von Psychologie in unserem Sinne und Psychologismus und erledigen sich daher von selbst.

3) s. u. S. 124.

regt sich in ihm, vor dem die gesamte Kantische Lehre als ein Ganzes sich ausbreitet, die Frage: Da alle jene verschiedenen Methoden doch nur Betätigungsweisen des einen Bewußtseins sind, wie müßte jenes Menschheitsbewußtsein erscheinen in seiner Einheit, wie müßte es sich zusammenfassen, wie müßte es sich darstellen lassen? Wenn nun Kant die Methode jedes Einzelgebietes regelte durch ein Endgesetz für ihre Entwicklung, durch die Idee, so sucht Schiller die Gesamtentwicklung aller Bewußtseinsmethoden zu vereinigen in der Idee in individuo oder im Bilde des Ideals, und so erhebt sich über der Kritik eine neue Metaphysik, die nichts anderes ist als gelebter, geschauter und dargestellter kritischer Idealismus. Diese Metaphysik ist das eigentümliche Werk eines Philosophen, der zugleich künstlerisch schaffender Mensch ist,[1]) für den „die menschliche Natur ein verbundeneres Ganze" ist, „als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen".[2])

Die neue Synthese der Bewußtseinsrichtungen vollzieht sich zuerst durch die Betrachtung des Theoretischen und Praktischen unter dem gleichen Gesichtspunkte. Dieser Gesichtspunkt ist der Autonomiegedanke. Schon in den Körnerbriefen[3]) wird stark betont, daß die theoretische und praktische Gesetzlichkeit Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung sei, ein Gedanke, der von Schiller als die größte Tat der kritischen Philosophie bezeichnet wird. Zugleich werden ethische und theoretische Gesetzlichkeit gedacht als Aktivitäten, durch die der Geist einen gegebenen Stoff formt, als „Formen" der Vernunft oder als der Inbegriff aller Tätigkeit im Gegensatz zum bloßen Leiden, das wir im reinen Empfindungszustand sowohl als beim bloß naturgesetzlichen Handeln erfahren. Aber auch dies Leiden ist ja ein eigentümliches Verfahren des Bewußtseins, und so müßten sich Leiden und Tätigkeit verbinden zu einer neuen Einheit, die beide an sich erfährt. Für Kant war diese Einheit ein notwendig zu abstrahierender Begriff: Die Einheit des Bewußtseins, die dem Punkte des Mathematikers glich; denn sie war

---

1) Schiller ist also auch in der philosophischen Darstellung, seiner eigenen Forderung getreu, ein naives Genie [vgl. üb. naive u. sent. Dichtg. 437: „Naiv muß jedes wahre Genie sein oder es ist keines."], d. h. er sieht sein Objekt als geschlossenes, in sich vollendetes Ganzes; vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 145 ff.

2) Üb. Anm. u. Würde 102, 16.

3) s. o. S. 19 ff.

unausgedehnt und unwirklich, und allein bedeutungsvoll als das Zentrum aller der Richtungslinien, die von ihr ausgingen. Schiller aber hält den Gedanken fest, daß dieser Einheitspunkt ja das repräsentiert, was wir das Bewußtsein, d. h. das Gesamtleben des Menschen nennen; so wird aus der bloßen Bedingung aller Bewußtseinsrichtung für ihn notwendig ein Seiendes, Absolutes und Letztes; aus dem Begriff der Einheit des Bewußtseins wird für ihn die Ideal-Anschauung der denkenden, handelnden und künstlerisch schaffenden Menschheit.[1])

Wir wollen versuchen, diesen Entwicklungsprozeß durch seine Stadien zu verfolgen. Die Wendung zur Metaphysik vollzieht sich zuerst in der Abhandlung „über Anmut und Würde" mit der Einführung des Begriffes Person für die Einheit des Bewußtseins. Hier ist der Begriff noch nicht durchgebildet; es wird hauptsächlich die praktische Seite des Bewußtseins[2]) damit bezeichnet. „Person, ein Wesen . . ., welches selbst Ursache und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann."[3]) Das heißt vorläufig noch nichts anderes als: Die Person ist die praktische Vernunft, die reine Intelligenz[4]) oder wie Schiller sagt:[5]) „Das freie Prinzipium im Menschen." Doch gleichzeitig findet eine Erweiterung des Begriffes statt; die Person wird identifiziert mit dem Geist; dieser aber „erstreckt sich soweit, als die Natur technisch ist",[6]) er bestimmt die Werkzeuge des Willens „nicht bloß absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet". Hierin steckt eine Unklarheit, die im späteren System Schillers verschwindet; denn an der angeführten Stelle kann der Geist kaum etwas anderes bedeuten als das psychologische Ich, den Inbegriff aller Lebensäußerungen nicht nur des Menschen, sondern aller

1) Vgl. Kühnemann, Einl. zu Sch. philos. Schr. 64 ff.

2) Über die Beziehung zu Reinhold später.

3) Üb. Anm. u. Würde 77, 22.

4) Kr. d. pr. V. 87: . . . Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört. Vgl. auch Kr. d. pr. V. 114: sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz . . .).

5) Üb. Anm. u. Würde 78, 33.

6) Üb. Anm. u. Würde 77, 35.

organischen Natur überhaupt. Person, Geist und psychisches Erleben sind dasselbe; dies kommt von der schon früher erwähnten Gleichsetzung des freien Willens mit dem willkürlichen Begehren; denn nun wird alles Psychologische als „frei“ aus dem Gebiet des naturgesetzlich Bestimmten ausgeschlossen. Der Begriff des Lebens, wie ihn Schiller später faßte, ist hier noch nicht klar herausgearbeitet.

Diese Fassung wird an den Hauptstellen seiner Grundlehren im 9. und 19. Brief seiner ästhetischen Erziehung des Menschen[1]) dargestellt. Hier entwickelt er zwei scharf geschiedene Gegensatzbegriffe, Person und Zustand,[2]) zugleich als hypothetische Grundlagen möglicher Erfahrung und möglicher Sittlichkeit sowie als reale Erscheinungsweisen des lebendigen Menschen.

Zuerst hören wir nur: Die Person ist das Bleibende, der Zustand das Wechselnde im Menschen. „Person und Zustand, das Selbst und seine Bestimmungen, die wir uns in dem notwendigen Wesen als eins und dasselbe denken, sind ewig zwei in dem endlichen.“[3]) Hiernach sind Person und Zustand die Bezeichnungen für Verstand und Sinnlichkeit, die Grundlagen aller Erfahrung; wir merken auch etwas von der Kantischen Lehre, daß wir uns zwar einen intuitiven Verstand denken können, in einem nicht menschlichen Wesen, daß wir mit unserem diskursiven Verstande jedoch nicht die geringste Vorstellung damit verbinden. Schiller stellt also hier, wie es scheint einfach nach seinem Programm als Transzendentalphilosoph, die Grundlagen fest, durch die Erfahrung möglich wird. Er fährt fort: „Zugleich mit der unveränderlichen Einheit des Selbstbewußtseins ist das Gesetz der Einheit für alles, was für den Menschen ist und für alles, was durch ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt.“[4]) Hier wird in mustergültiger Weise die Person definiert als das gedachte notwendige Gesetz der Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter

---

1) Goed. 299 ff. u. 338 ff.

2) Über Fichtes Anteil an dieser Entwicklung vgl. unten.

3) Ästh. Erz. 308, 5; vgl. Kr. d. r. V. 212: „Aber für den menschlichen Verstand ist er [der Grundsatz: ich denke] doch unvermeidlich der erste Grundsatz, sodaß er sich sogar von einem andern möglichen Verstand, entweder einem solchen, der selbst anschaute, oder wenngleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art als die im Raume und der Zeit zu Grunde liegend besäße, nicht den mindesten Begriff machen kann.“

4) Ästh. Erz. 342, 23.

die Einheit des Begriffs[1]) und als die unbedingte Regelung aller sittlichen Handlungen durch den freien Willen. Doch die Person ist für Schiller mehr: „als absolute und unteilbare Einheit“ kann sie „mit sich selbst nicht in Widerspruch sein“, wir sind „in alle Ewigkeit wir“.[2]) Damit vollzieht sich der Übergang in die Metaphysik; was von der Einheit in der Idee, als der Grundbedingung des Objektivierens, notwendig galt, das wird nun auf die Einheit des Objekts bezogen; nachdem die absolute und unteilbare Einheit des Subjekts für das Bewußtsein als Grundbedingung der Erfahrung erwiesen ist, wird diese Einheit aus einem Gedachten zu einem Objektiven gemacht, indem ihr die Unteilbarkeit nicht hypothetisch, d. h. sofern sie notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ist, sondern absolut als ihre Eigenschaft zugesprochen wird. Dann wird die Einheit des Bewußtseins wie jedes Objekt unter den Satz des Widerspruchs gestellt, während doch dies Grundgesetz der analytischen Einheit erst aus ihr als der synthetischen Einheit abgeleitet werden müßte.[3]) Wir sehen also hier eine doppelte Bedeutung der Person, eine kritische und eine metaphysische. Dies finden wir weiter ausgeführt in dem Satze: „Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grunde liegen muß. Etwas muß sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein. Indem wir sagen, die Blume blüht und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Verwandlung und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beiden Zustände offenbaren.“[4]) Das heißt erstens: Das reine Selbstbewußtsein als Grundbedingung der Zeitanschauung ist kein Begriff der Psychologie, der entsteht und vergeht, sondern die letzte Voraussetzung aller Wissenschaft überhaupt und der Psychologie im besonderen. Ebenso ist der reine Wille als das Vermögen, eine Kausalreihe selbst entstehen zu lassen, nicht abhängig von zeitlich bedingten Erscheinungen,

---

1) Vgl. auch Ästh. Erz. 311, 14: „[nicht ihm Materie zu geben], weil dazu schon eine freie Tätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt und von sich, dem Beharrlichen, unterscheidet . . .“

2) Ästh. Erz. 313, 14.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 109: „Die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“

4) Ästh. Erz. 309, 3.

sondern umgekehrt sind es diese von ihm als dem sie erzeugenden Prinzip; m. a. W.: Die Person als praktische und theoretische Einheit ist gesetzgebend für die Erscheinungswelt. Zweitens aber liegt hierin der metaphysische Gedanke: Die Person ist Substanz, indem der kritische Beweis für den Grundsatz der Substanz als wissenschaftlicher Methode übertragen wird auf den Begriff des Bewußtseins, als der absolut beharrlichen, seienden Persönlichkeit. Konsequent wird nun weiterhin diesem absolut Beharrlichen und von allem Wechsel Unabhängigen die Eigenschaft der Freiheit[1]) zugesprochen; Unabhängigkeit und Freiheit sind ja identische Begriffe. Hier hätten wir damit den Punkt aufgedeckt, an dem der metaphysische Freiheitsbegriff entspringt, den wir überall bei Schiller bisher neben dem kritischen gefunden haben — er entspringt aus der nicht ganz klaren Fassung des Bewußtseinsbegriffes; denn dieser bleibt nicht eine gedachte Grundhypothese und Idee wie bei Kant, sondern wird zur Person, zur absolut freien beharrlichen Einheit, die nichts anderes ist als die lebendig gewordene menschliche Vernunft in ihrer Ganzheit.

Der Person steht gegenüber der Zustand, von dem wir bisher nur wissen, daß er das Wechselnde in der beharrenden Person vorstellt. Nun ist zu jedem Wechsel ein vorhergehender Zustand nötig, auf den der gegenwärtige folgt; die Grundbedingung einer jeden Folge aber ist die Zeit.[2]) Daher muß sich der Zustand in der Zeit anordnen, und bleibt ewig etwas Relatives und Bedingtes, Eingeschränktes und Bedürftiges, das erst durch die Person über die Augenblicksgeltung erhoben wird zu dauerndem Wert. Denn „in allem Wechsel er selbst zu bleiben, alle Wahrnehmung zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntnis, und jede seiner Erscheinungsarten in der Zeit zum Gesetz für alle Zeiten zu machen, ist die Vorschrift, die durch seine vernünftige Natur ihm gegeben ist“.[3]) M. a. W.: erst Erkenntnis und Sittlichkeit machen das Subjektive und Vergängliche des Zustandes zum Objektiven

1) Ästh. Erz. 308, 27: „Die Person also muß ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fließen; und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit.“

2) ib. „Der Zustand muß einen Grund haben; er muß, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen, und so hätten wir fürs zweite die Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens, die Zeit.“

3) Ästh. Erz. 309, 26.

und zum „Gesetz aller Zeiten“. Daher nennt auch Schiller den Zustand als den Inbegriff alles sinnlich Wahrnehmbaren, alles Empfindungs- und Gefühlsinhaltes Materie,[1]) die Person aber als den Inbegriff alles Vernünftigen, Gedachten und rein Gewollten „reine Form“.

Die Materie oder das Gegebene wird auch bezeichnet als Realität;[2]) doch liegt in dieser Benennung nicht der naive Realismus, der in der Realität das fertig Gegebene sieht. Sondern die Materie heißt Realität, weil durch sie erst die Person verwirklicht wird, weil auch für Schiller zum Begriff des Wirklichen sowohl Stoff als Form gehört. Denn „Realität empfängt der Mensch durch Wahrnehmung“[3]) und „ohne die Zeit . . . würde . . . seine Persönlichkeit . . . zwar in der Anlage, aber nicht in der Tat existieren“.[4])

So wären also die Person als die reine Form, als das Selbstbewußtsein in der Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft, und der Zustand als die Materie, als die Mannigfaltigkeit des sinnlich Wahrnehmbaren zwei Lebensäußerungen des Menschen, die einander gegenüberstehen: Die gedachten Bedingungen der Erfahrung und des sittlichen Handelns sind nun dargestellt als etwas, das objektiv ist. Ehe wir die Bedeutung dieser Wandlung für das ganze Schillersche System betrachten, wollen wir mit Schiller seinen Gedankengang zu Ende denken.

b) Formtrieb und Stofftrieb.

Alle Aktivität in der organischen Welt äußert sich in Trieben;[5]) der Mensch gehört zur organischen Welt; daher ist es eine konsequente Entwicklung, wenn Schiller alle Äußerungen seiner Person zusammenfaßt unter dem Begriffe Formtrieb, alle Äußerungen seines Zustandes unter dem Begriffe Stofftrieb.[6])

---

1) ib. 309, 21: „Die Materie der Tätigkeit oder die Realität, welche die höchste Intelligenz aus sich selber schöpft, muß der Mensch erst empfangen, und zwar empfängt er dieselbe als etwas außer ihm Befindliches im Raume und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit auf dem Wege der Wahrnehmung.

2) ib. 312, 2. „Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt.“

3) s. die eben Anm. 1 zitierte Stelle.

4) Ästh. Erz. 309, 16.

5) ib. 297, 10: „Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.“

6) ib. 311, 12: „Das Notwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen, und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Notwendigkeit zu unterwerfen, werden

„Der Formtrieb . . . ist bestrebt . . . die Persönlichkeit zu behaupten.“ Infolgedessen, da die Person sich als ein Absolutes und Zeitloses erwiesen hatte, kann er nie etwas anderes fordern, „als was er in alle Ewigkeit fordern muß; er entscheidet also für immer, wie er für jetzt entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet“.[1]) Der Formtrieb ist also der Ausdruck für unser Streben nach Erkenntnis und Sittlichkeit. Schiller gibt hier wie schon vorher eine Charakteristik von der Idee der Sittlichkeit und Wissenschaft; wissenschaftlich urteilen heißt: etwas für alle Ewigkeit entscheiden, und moralisch handeln heißt: nicht dem Gebote des Augenblickszweckes folgen, sondern tun, was jeder zu jeder Zeit tun sollte. Der Formtrieb „umfaßt mithin die ganze Folge der Zeit, das ist soviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf . . . er dringt auf Wahrheit und auf Recht“.[2]) Wir sehen hier noch deutlicher als vorher, wie der Gegensatz des Absoluten und Ewigen zu der fließenden Zeit herausgearbeitet ist, der uralte Gegensatz zwischen dem eleatischen Sein der Idee und dem heraklitischen Sein der Erscheinung. Und wir spüren etwas von der Begeisterung Platos in dem hindurchleuchtenden ethischen Gedanken, die Zeit, d. h. alles Augenblicksempfinden und -Begehren zu besiegen durch die Idee der Ewigkeit: „Wo der Formtrieb die Herrschaft führt, da hat sich der Mensch aus einer Größeneinheit zu einer Ideeneinheit erhoben . . . Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere Tat.“[3])

Neben dem ethischen Interesse tritt hier auch das ästhetische hervor, schon in der Wahl des Wortes Formtrieb, noch mehr aber in dem Ausdruck, den Schiller zusammenfassend zur Bezeichnung seines Gegenstandes prägt: „Der Gegenstand des Formtriebs in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt heißt Gestalt . . . ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen

---

wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben, ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt.“ Vgl. schon in dem Aufsatz Vom Erh. S. 126: Selbsterhaltungs- und Erkenntnistrieb.

1) Ästh. Erz. 313, 10.

2) ib. Z. 20.

3) Ästh. Erz. 314, 14.

derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt."[1]) Vom Gesichtspunkt der Ästhetik betrachtet ist alle Produktivität, ist darum auch die Tätigkeit des Denkens und Handelns ein Gestalten; es ist derselbe Gesichtspunkt, unter dem Plato die gleichbedeutenden Worte *εἶδος* und *ἰδέα* wählte[2]) für die Grundbegriffe der Wissenschaft, Ethik und Ästhetik. Schiller hat wie Plato das lebendige Verhältnis zum Schönen, das in allem Begrifflichen das Bildhafte noch in ihm nachwirken läßt,[3]) und auch wo er die reinsten philosophischen Erkenntnisse darstellt wie hier, da geschieht es mit dem höchsten Schwunge künstlerisch belebender Einbildungskraft. —

Wir hatten den Formtrieb gefunden als den Ausdruck der Aktivität der Person; nun wird auch der passive Zustand, als ein Erlebnis des Bewußtseins, zur Aktivität, indem er sich äußert in einem Triebe. Dadurch, daß Schiller hiermit die Empfindung, den letzten, scheinbar gegebenen Rest des definierten Gegenstandes darstellt als eine Methode des Geistes, spricht er deutlich und konsequent einen Gedanken aus, den man aus dem Kantischen System nur mühsam herauslesen kann und der doch notwendig hineingehört.

Er nennt diese Aktivität des Zustandes den Stofftrieb oder Sachtrieb. Dieser „geht aus vom physischen Dasein des Menschen . . . und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen" . . .[4]) Sein Gegenstand „heißt Leben in weitester Bedeutung[5]) . . . ein Begriff, der alles materiale Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Stofftrieb ist also der Tendenz des Formtriebs völlig entgegengesetzt; er ist auf alles Individuelle, zeitlich Bedingte gerichtet."

---

1) ib. 323, 12.

2) Vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 116 und Fr. Alb. Lange, Einl. u. Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten 66. An eine direkte Einwirkung Platos ist freilich nicht zu denken, da Schiller das Griechische nicht genügend beherrschte. Zwar kannte er (vgl. den Brief an Körner, Jonas III, 466) die Darstellung des platonischen Systems von Tennemann (1792—95 4 Bde.) Doch kann dies kaum auf ihn gewirkt haben, da der Plato damaliger Auffassung, für dessen Hauptwerk der Timäus galt, als ein Urbild des metaphysischen Schwärmers, Schillers kritischem Standpunkt wenig behagen konnte.

3) Vgl. Schillers eigene Definition der „schönen" Schreibweise in dem Aufsatz „Üb. d. notwend. Grenzen beim Gebrauch schöner Formen".

4) Ästh. Erz. 311, 13.

5) ib. 323, 10.

Aus dem Antagonismus der Triebe leitet nun Schiller die Willensfreiheit ab. „Weil beide . . . nach entgegengesetzten Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden.“[1]) Schiller sucht hier eine Antwort auf die Frage zu geben: „wie ist Freiheit möglich?“ — auf eine Frage, die Kant unbeantwortet ließ und unbeantwortet lassen mußte, weil für ihn Freiheit als der konstituierende Begriff des sittlichen Urteils sich theoretisch unmöglich beweisen lassen konnte; denn ein theoretischer Beweis der Freiheit bedeutete ja nichts anderes als die Zurückführung des obersten Gesetzes der Ethik, des Unbedingten, auf die Bedingungen der Erfahrung, m. a. W. die Vernichtung der Ethik als selbständiger Wissenschaft. Für Schiller aber ist Freiheit nicht nur ethisches Grundgesetz, sondern die erste und oberste Tatsache, ein unbezweifelhaft greifbares Wirkliches. Darum bleibt sie für ihn auch nicht das absolut Letzte, sondern wird erklärt, d. h. auf den Antagonismus zweier letzter Realitäten zurückgeführt, während Kant sich begnügen muß, sie als gedachte oberste Bedingung der Ethik aufgezeigt zu haben.

Doch Schiller vermochte nun einmal nicht, sich bei dem zu beruhigen, was nur als Bedingung unbedingt gilt; er braucht ein seiendes Unbedingtes, ein Absolutes. Darin liegt vom Standpunkt rein kritischer Methode besehen sein Fehler, andererseits aber seine Größe, die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit seiner systematischen Grundgedanken. Wahrheiten lassen sich nun einmal nur glauben, wenn sie als absolute sich darstellen; darum muß auch der, der sie verkündigen will — und das will Schiller — sie als absolut verkündigen. Kant hatte es nicht gewollt; er wollte die Menschen philosophieren lehren, er wollte ihnen nicht das System einer Lebensphilosophie überliefern; und so hatte Kant zwar Schüler seiner Methode gefunden; doch keiner hatte die Ruhe gehabt, bei Kants reiner Kritik zu bleiben; alle suchten und fanden sie am Ende irgend einen dogmatischen Anhaltspunkt, an den sie sich klammerten — und in diesem Sinne sind sie im Ergebnis ihrer Forschungen Nachfolger Schillers. Diese Mittelstellung zwischen Kant und den großen Metaphysikern ist Schillers bedeutungsvoller Platz in der Geschichte der Philosophie, der unvergängliche Wert seiner Lehre aber liegt darin, daß er zwar ein absolut Seiendes

1) Ästh. Erz. 341, 14.

annimmt, jedoch mehr Kritiker als seine Nachfolger, dies Absolute nicht in die Gegenwart setzt, sondern als letztes, ewig zu erstrebendes Ziel ans Ende der Menschheitsgeschichte. Person und Zustand sind durch einander bedingt, sind, weil jedes des andern bedarf, noch nicht absolut frei — eine solche Freiheit finden wir erst da, wo beide in eins zusammenfließen. Diese Einheit ist für Schiller das Ziel einer ins Unendliche sich erstreckenden Produktion, oder da diese Produktion das ist, was die kritische Philosophie Kultur nennt: Das Absolute ist das Endziel der Kultur.

Den Weg zum Ziele zu bestimmen ist nicht mehr Aufgabe der Metaphysik, sondern der Kulturphilosophie und Pädagogik, die für Schiller nun auf dem Boden der Metaphysik erwachsen. Und zum Zeichen, daß es uns möglich sei, dies Ziel einst zu erreichen, ist uns als eine hoffnungweckende Verheißung die Schönheit gegeben. So muß einerseits aus Schillers Metaphysik die Ästhetik notwendig entspringen; andererseits aber ergibt sich, daß Schillers Kulturideal ein ästhetisches ist. Denn wir haben ja in der Schönheit den Leitstern zum Ideal; dies Ideal selbst aber muß, als Einheit von Stoff und Form, als Freiheit in der Erscheinung, Schönheit sein. Und so ist für Schiller die Schönheit, wie wir sehen werden, zugleich Mittel und Zweck, zugleich Weg und Ziel.

3. Die Grundlagen der Ästhetik.

a) Der Totalitätsbegriff.

Wir betrachten zuerst die Entwicklung der Ästhetik aus den metaphysischen Grundlagen. Es ist eine Eigentümlichkeit Schillers, daß sich bei ihm das konstatierende „Ist“ sogleich in ein „Soll“, in die unendliche Aufgabe verwandelt. Der Mensch hat sich in philosophischer Analyse als ein Doppelwesen gezeigt; zwei Triebe sind in ihm tätig. Was folgt daraus für eine Aufgabe? Er soll beide Triebe im Gleichgewicht halten, Person und Zustand sollen sich in Wechselwirkung befinden. Denn die Tendenzen des Stoff- und Formtriebes „widersprechen sich . . . nicht in denselben Objekten. Der Sachtrieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung

sei".[1]) D. h. der Formtrieb wendet sich an das Übersinnliche, der Stofftrieb an das naturgesetzlich-Bedingte im Menschen. Man wird hier an den Kantischen Satz[2]) erinnert, daß ein vernünftiges Wesen zwei Standpunkte hat, von denen aus es sich betrachten kann: als unter Naturgesetzen stehend und heteronomisch bestimmt und als unter dem Vernunftgesetze stehend und autonomisch bestimmt. Aus den „Urteilsweisen" Kants sind auch hier Lebensprinzipien geworden, aus den Methoden Kräfte, die jedoch nicht in einem ursprünglichen Widerspruch zueinander stehen;[3]) (ein solcher würde ja notwendig Unterordnung des Stofftriebs unter den Formtrieb fordern), woraus nur Einförmigkeit entstände. Denn „solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen"[4]) . . . „Solange er bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen."[5]) Wenn Kant gesagt hatte, daß Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind wären, so wandelt sich wiederum für Schiller, dem die Person das Prinzip der Begriffe, der Zustand das Prinzip der Anschauungen ist, die Konstatierung um in die Aufgabe: Der theoretische Satz, mit dem Kant sowohl der Metaphysik als der Empirie das Urteil sprach, wird für Schiller der Ansatzpunkt zur Errichtung seines ethisch-ästhetischen Ideales: Da ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form, so soll der Mensch nicht eins oder das andere ausschließlich sein, sondern er soll sich zum Ziele setzen, die Materie zu formen und die Form mit Materie zu erfüllen.[6]) Dies Ziel ist nicht Unterordnung eines Triebes unter den andern, sondern beide Prinzipien sollen einander zugleich koordiniert und subordiniert

1) Ästh. Erz. 315, 4.

2) Vgl. Grundleg. 452.

3) Ästh. Erz. 315 Anm.: „Sobald man einen ursprünglichen, mithin notwendigen Antagonismus beider Triebe behauptet, so ist freilich kein anderes Mittel, die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet."

4) Ästh. Erz. 310, 12.

5) ib. Zeile 17, vgl. auch die analoge Stelle ib. 319, 2: „Sobald der Mensch nur Inhalt der Zeit ist, so ist er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit seiner Persönlichkeit ist auch sein Zustand aufgehoben, weil beides Wechselbegriffe sind — weil die Veränderung ein Beharrliches und die begrenzte Realität eine unendliche fordert."

6) Kr. d. r. V. 75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

sein. Diesen erreichten Zustand der Gleichordnung nennt Schiller Totalität oder Wechselwirkung, abermals im Anschluß an die Kantische Terminologie.[1]) Der theoretische Begriff der Allheit wird für Schiller zu dem aufgegebenen Ideale der Totalität. Der ideale Mensch ist also nicht eine Einheit, sondern eine „Vielheit als Einheit betrachtet"[2]) oder eine Allheit, er ist Wechselwirkung von Stoff und Form, ist Harmonie. Hier stehen wir vor der eigentümlichen Erscheinung, daß aus der metaphysischen Grundlage rein kritische Gedankengänge sich entwickelt haben. Der Schillersche Totalitätsbegriff wird abgeleitet aus dem metaphysischen Begriff der Person, aber er ist selbst nicht mehr metaphysisch; denn die Aufgabe der Harmonie ist auch mit der kritischen Philosophie gestellt, als Ziel der dritten schaffenden Methode des menschlichen Geistes, der Ästhetik.

b) *Der Schönheitsbegriff.*

Kant hatte in der Kritik der Urteilskraft gesprochen von der Einstimmigkeit der Sinnlichkeit mit dem Verstande auf ästhetischem Gebiete, Schiller hatte alle Kantischen Schönheitsprädikate in den Briefen an Körner zusammengefaßt in der Formulierung: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.[3]) Das hieß: Schön ist ein Gegenstand, dessen Form scheinbar selbstgewählt ist, dessen Stoff nicht unterdrückt, sondern autonom erscheint, oder, wenn wir uns der Ausdrücke bedienen, die Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung prägt, Schönheit ist Wechselwirkung zwischen dem Stoff und der Form oder der Idee. Diese Wechselwirkung aber hatte Schiller Harmonie, das erreichte Ideal der Menschheit genannt. Darum führt er jetzt einen dritten Trieb ein, der nach Realisierung dieses Ideales — zugleich also nach Schönheit strebt, nach der Einheit des Form- und Stofftriebes. Der Gedanke, daß das Schöne nichts anderes sei, als die Aufgabe, sich zu harmonisieren, d. i. „in Beziehung auf das übersinnliche Substrat aller unserer Vermögen . . . alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen",[4]) dieser Gedanke von der einigenden Macht

1) Kr. d. r. V. 97: „[Allheit (Totalität)] . . . Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge, da nicht eines als Wirkung dem andern als Ursache seines Daseins untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird . . ."

2) Kr. d. r. V. 96.

3) s. o. S. 30 ff.

4) Kr. d. U. S. 344.

des Schönen liegt schon Kants Kritik der Urteilskraft zu Grunde.[1]) Von Schiller wird dieser Gedanke als das Prinzip des Ästhetischen herausgearbeitet; und mit einem gleichfalls an Kant erinnernden Namen[2]) nennt er den Trieb zum Schönen und zum Ideal „Spieltrieb".

„Der Spieltrieb wird . . . bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet."[3]) D. h. er wird darauf gerichtet sein, die Materie als Form, und diese Form als freie Wahl der Materie aufzufassen. Er wird „das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen".[4]) Dies bedeutet, wie wir gesehen haben, und wie hier besonders klar hervortritt: Im Ästhetischen ist der Mensch uninteressiert, d. h. für Schiller frei; andererseits ist er tätig und leidend zugleich. Darum muß auch der Gegenstand des Spieltriebes zugleich Tätigkeit oder Gestalt und Leiden oder Leben in sich fassen:[5]) er ist „lebende Gestalt". „Der Gegenstand des Spieltriebs, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also lebende Gestalt heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient."[6]) Schönheit ist also Wechselwirkung zwischen Materie und Form, sie ist lebende Gestalt; wir wären also auf

---

1) Vgl. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ästhetik (Berlin 1889), S. 220.

2) Vgl. Kr. d. U. 217: „Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt worden, sind hierbei in einem freien Spiel, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt."

3) Ästh. Erz. 321, 18.

4) Ästh. Erz. 322, 1.

5) ib. 335, 13. „Aus diesem scheint zu folgen, daß es zwischen Leiden und Tätigkeit, Materie und Form, einen mittleren Zustand geben müsse, und daß uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetzt." ib. 367, 20: „. . . sie ist zugleich unser Zustand und unsere Tat."

6) ib. 323, 16. In Erinnerung an Kant wird hier der Gegenstand des Spieltriebes in einem „Schema" vorgestellt, weil es sich beim Schönen um in der Anschauung sich darstellende Form handelt, vgl. Kr. d. r. V. 135: „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff." ib. S. 134: „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein."

einem anderen Wege zu dem gleichen Resultat gelangt wie in den Körnerbriefen: Denn lebende Gestalt ist ja identisch mit Freiheit in der Erscheinung.[1])

Der Schönheitsbegriff erhält jetzt eine neue fruchtbare Definition: Schönheit wird dem Begriffe „Schein" gleichgesetzt. Vielleicht liegt in der Wahl dieses Wortes wieder eine Beziehung zu Kant, der die Malerei als Kunst des „Sinnenscheins" bezeichnet hatte im Gegensatz zur Kunst der „Sinnenwahrheit", der Plastik.[2]) Aber Schiller zeigt hier ein feineres ästhetisches Verständnis als Kant, da ihm völlig klar ist, daß es überhaupt nur Künste des Scheins geben kann. Denn Schönheit ist ja nicht Totalität in der Tat, sie ist nicht in Wirklichkeit eine Wechselwirkung zwischen Materie und Form, sondern diese Wechselwirkung ist eine Idee, die erst wir in das Schöne hineintragen, ist die Bewegung unseres subjektiven Gefühls; sie ist unsere eigne Tat. Deshalb formuliert Schiller: Schönheit ist Schein. Aus dieser Definition ergeben sich die sämtlichen Kantischen Wesensbestimmungen des Schönen. Zuerst diejenige Eigentümlichkeit, die Kant die „Subjektivität" des Schönen nennt,[3]) da „aller Schein ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjekte sich herschreibt".[4]) Schiller setzt auch für Schein das Wort „Erscheinung"[5]) ein. Doch liegt hierin etwa kein Beweis dafür, daß er aus Mangel an Verständnis für diesen Begriff der Kantischen Philosophie die Erscheinung für „bloßen Schein" gehalten hätte, sondern Schiller zeigt gerade hier, daß er sich des Sinnes sehr wohl bewußt ist, den Kant mit dem Begriffe Schein verbindet. Er nennt diesen „dialektischen" Schein Kants den „logischen, den man mit der Wirklichkeit verwechselt",[6]) und bezeichnet damit zugleich die Ursache der dialektischen Wider-

1) Ästh. Erz. 357 Anm.: „Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung."

2) Kr. d. U. 321 ff.: „Die bildenden Künste oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung . . . sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheines. Die erste heißt die Plastik, die zweite die Malerei."

3) Über die Subjektivität des Schönen bei Schiller s. o. S. 28.

4) Ästh. Erz. 372, 7.

5) Vgl. Ästh. Erz. 373, 19: [Dem ästhetischen Gefühl] „darf das Lebendige nur als Erscheinung gefallen". ib. 375, 13: „Daß wir es noch nicht bis zum reinen Schein gebracht haben, daß wir das Dasein noch nicht genug von der Erscheinung geschieden haben." Vgl. die Zusammenstellung bei Julia Wernly, l. c. S. 116.

6) Ästh. Erz. 370, Anm.

sprüche, in die sich die reine Vernunft verwickelt. Gegenüber diesem „logischen“ Schein stabiliert er den ästhetischen, „den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet“,[1]) und mit diesem allein hat er es hier zu tun. Seine Identifizierung von Schein, Erscheinung und Form entspringt einzig und allein der Gedankenreihe, alles was der Mensch in die Gegenstände hineinlegt, alles was er zum Stoff der Vorstellung hinzutut als das dem Ästhetischen eigentümliche Gebiet abzugrenzen und dieses dadurch vom Theoretischen und Ethischen zu trennen; denn Wissenschaft und Sittlichkeit beziehen sich auf den geformten Stoff, auf den Begriff; die Schönheit aber hat es nur mit der Form zu tun, oder, wie die Kantische Definition lautet: Die Schönheit gefällt ohne Begriff. Eine dritte Beziehung des Wortes Schein aber ergibt sich aus den Folgerungen, die dem Gedanken entspringen: da Realität nur da vorhanden ist, wo die Form einen Inhalt hat, so hat die Schönheit mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen. Schiller sagt: „Sobald er [der schöne Schein] falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken.“[2]) Damit bezeichnet er den Grund dafür, weshalb sowohl der Naturalismus, der Realität zu sein vorgibt, als auch das bewußt Tendenziöse, das reale Wirkungen hervorbringen will, den Aufgaben der Kunst widerstreiten. Es liegt in diesen Sätzen der gleiche Gedanke wie in der Kantischen Forderung vom interesselosen Wohlgefallen am Kunstwerk: Die Kunst soll selbständig sein gegenüber der Wirklichkeit und der Sittlichkeit.

So schließt die Lehre Schillers vom schönen Schein die drei Hauptsätze der Kantischen Ästhetik in sich: Das Schöne ist subjektiv, es gefällt ohne Begriff, es erregt kein Interesse — oder indem wir alle drei Sätze in einem vereinigen: Die Welt des Schönen als Welt des Scheines ist eine Welt für sich gegenüber der realen Welt des erkennenden und handelnden Bewußtseins.

Da Schönheit kein Erfahrungsbegriff ist, so muß sie eine Idee sein; und der Schillersche Schönheitsbegriff enthält auch wirklich die Prädikate der Kantischen Idee: Das Schöne ist für den Menschen eine ewige Aufgabe, denn es ist das „Symbol seiner ausgeführten

---

1) Ästh. Erz. 370, Anm.
2) ib. 373, 7.

Bestimmung".[1]) Das Schöne ist somit ein Imperativ,[2]) ein Imperativ, der unbedingt gebieten soll; daher muß es absolut, muß es in der Erfahrung nicht darstellbar sein. Das Schöne ist ein Symbol der ausgeführten Bestimmung des Menschen — das bedeutet: es ist ein Symbol seiner Totalität. Nur in der Produktion und Reproduktion des Schönen kann der lebendige Mensch die Forderung der Harmonie erfüllen. Es ist Schillers Verdienst, die rein praktische Beziehung,[3]) die in Kants Auffassung der Schönheit als eines Symbols der Sittlichkeit lag, erweitert zu haben zur Definition des Schönen als der Einheit des Theoretischen und Praktischen oder als des Symbols erreichter Totalität.

Die sämtlichen Schriften der philosophischen Reifezeit Schillers behandeln die Frage: Wie stellt sich das Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen ästhetisch dar, wie wird das Ideal symbolisch auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit verwirklicht? So wird die „schöne Schreibweise" definiert als die Totalität in der Darstellung von Erkenntnissen oder als die Wechselwirkung zwischen dem logischen Gedankengange des erkennenden Verstandes und dem Bilderspiel der anschauenden Einbildungskraft.[4]) Oder es wird das Ideal der schönen Seele aufgestellt als die schöne Darstellung des Sittlichen, als die Übereinstimmung zwischen dem Antrieb der Neigung und dem Gebot der Pflicht.[5]) Auch an die angewandten Künste wird der ästhetische Maßstab gelegt. So wird die Gartenkunst als schön nur dann bezeichnet, wenn sie Gärten schafft, die wie eine selbstgewählte Form der Natur erscheinen;[6]) so wird ein Ideal des Tanzes geschildert, der Freiheit und Gesetz-

---

1) Ästh. Erz. 320, 31: „. . . [eine vollständige Anschauung seiner Menschheit]. Der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zum Symbol seiner ausgeführten Bestimmung."

2) Sch. an Körner 25. 9. 94, Jonas IV, 44: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnlich vernünftige Natur."

3) „Die mangelhafte Bewältigung des moralischen Inhalts durch die ästhetische Form" führt Kant zu Einseitigkeiten und Unklarheiten, die Cohen, l. c. S. 268 ff. nachweist.

4) „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen", vgl. den Ansatz in der Äußerung über sokratische Lehrart in dem Brief an Körner vom 23. 2. 93, Jonas III, 283.

5) „Über Anmut und Würde." Vgl. den Ansatz in dem Gleichnis vom Reisenden, an Körner 18. 2. 93, Jonas III, 261 ff.

6) Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795.

mäßigkeit im Gleichgewicht zeigt.[1]) Wir sehen, wie das gesamte Menschenleben in diesem Zusammenhang sich darstellt als eine Mannigfaltigkeit schöner Erscheinungsformen: Schillers Schönheitslehre ist das lebendige Zeugnis geworden für die ästhetische Weltanschauung, die in ihm selber, in Goethe und in jener ganzen Zeit lebendig war.

Aber Schillers Ästhetik ist für uns nicht nur das Dokument einer großen Vergangenheit, sondern ein lebendiges Gut auch unserer heutigen Philosophie. Sie beruht als Ableitung aus dem Ideal des harmonischen Menschen trotz ihrer engen Verbindung mit den metaphysischen Grundlagen nur auf den Prinzipien des kritischen Idealismus, die sie verwandelt in Imperative. Die rein idealistische Auffassung des Schönen als einer unendlichen Aufgabe ist Schillers Eigentum. Mit dieser Auffassung aber erhebt sich für ihn notwendig die Frage nach der Verwirklichung dieser unendlichen Aufgabe, die Frage nach der Entwicklung der ästhetischen Kultur.

5. Schillers Geschichtsphilosophie.

a) *Schillers Lehre von der Entwickelung des Menschen.*

α) Der Mensch in der Zeit.

Schillers Methode war bisher ein rein philosophisches Verfahren gewesen; er hatte die systematischen Grundbegriffe seiner Lehre dargestellt, ohne auf ihre psychologisch historische Entwicklung in der Zeit Rücksicht zu nehmen. Auf diesem Wege hatte er aus der einen, kritisch und metaphysisch begründeten Aufstellung, daß der Mensch ein sinnlich vernünftiges Wesen sei, als das Endziel die Vereinigung seiner beiden Naturen und als Symbol des erreichten Zieles den Begriff der Schönheit abgeleitet. Es handelte sich dabei immer nur um die Idee, die mit dem Begriffe des Menschen für ihn gegeben war. Indem sich Schiller die Aufgabe stellt, die Idee des Menschen in ihrer zeitlichen Entwicklung, das heißt das Verhältnis des lebendigen Menschen der verschiedenen Kulturepochen zum Idealbegriff des Menschen zu schildern, betritt er das Gebiet der Geschichtsphilosophie.[2]) Das

---

1) Vgl. das Gedicht „Der Tanz“.

2) Ästh. Erz. 332, 14: „Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen zu treffen, die nicht ursprünglich aus seinem bloßen Begriff . . . fließen.“

regulative Forschungsprinzip der Geschichte ist der Gedanke der Entwicklung des Menschen, der Gedanke, den Schiller zwar nicht ausspricht, aber der doch auf dem Grunde aller seiner Erörterungen ruht.

Schillers geschichtsphilosophische Lehren beginnen mit dem Ansatz: „Der sinnliche Trieb kommt . . . früher als der vernünftige zur Wirkung, ,weil die Empfindung dem Bewußtsein vorhergeht, und in dieser Priorität des Sachtriebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.“[1]) In der Tat ergibt sich die ganze Entwicklungslehre Schillers aus diesem einen Ansatz, daß der Mensch in seinem Beginn eine bloß sinnliche Einheit ist, die „bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt“.[2]) Der Mensch ist nur Zustand, noch nicht Person; ein jeder Zustand aber ist von der Art, daß er alle andern ausschließt, und so ist durch jede Empfindung der Mensch vollkommen ausgefüllt, oder mit dem Schillerschen Ausdruck: er hat eine „Bestimmung“ erhalten.[3]) Diese Bestimmung ist Verarmung, weil sie den Menschen auf einen einzigen Zustand beschränkt, und es ist mit dieser sinnlichen Bestimmung die Selbsttätigkeit des Menschen ausgeschlossen — er hat nur die passive Bestimmung durch die Sinne und sollte doch aktiv durch Vernunft sich selbst bestimmen. Passive und aktive Bestimmung aber sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt, und „der Mensch kann daher nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann“.[4]) Der Mensch muß also von aller Bestimmung frei gemacht, d. h. in den Zustand der Bestimmbarkeit zurückversetzt werden. Dazu kann ihm weder Empfindung noch Denken helfen, weil in beiden „der Mensch ausschließungsweise etwas — entweder Individuum oder Person ist“,[5]) d. h. er ist in beiden Fällen bestimmt. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, dem physischen Menschen seine Bestimmbarkeit zurückzugeben; entweder er muß die passive verlieren oder die aktive schon in sich enthalten. Mit der passiven

1) Ästh. Erz. 344, 7. Denn vgl. ib. 343, 4: „Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit).“

2) ib. 310, 17.

3) Vgl. ib. Brief XIX und XXI.

4) Ästh. Erz. 344, 24.

5) ib. 347, 2.

Bestimmung würde er jedoch gleichzeitig allen Inhalt, und damit jede Möglichkeit einer aktiven Bestimmung durch das Denken oder reine Wollen verlieren, weil beide nur an irgend einem Inhalt sich betätigen können. Er muß daher die aktive Bestimmung schon in sich enthalten; dies geschieht im Zustande der ästhetischen Bestimmungslosigkeit; denn Schönheit ist ja „zugleich unser Zustand und unsere Tat". Also muß der sinnliche Mensch durch den mittleren Zustand der Schönheitsempfindung hindurch zum Erkennen und sittlichen Handeln geführt werden.[1])

Es muß bei diesen Ausführungen vieles berücksichtigt werden. Vor allem daß es sich hier nicht mehr um Erkenntnistheorie handelt, weil dann sogleich der Einwand sich erheben müßte, daß ein rein sinnlicher Mensch, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein Unding ist, da er schon der Selbsttätigkeit bedarf, sobald er „etwas" empfindet oder begehrt. Schiller ist sich dessen auch völlig bewußt und spricht es selbst aus in dem Satze: „Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in bloß physischem Zustande."[2]) Wir haben es hier nur mit Geschichtsphilosophie zu tun; diese übernimmt ohne weitere Begründung das Resultat des erkenntnistheoretisch grundlegenden systematischen Teiles, daß der Mensch Objekten gegenübersteht. Damit ist er zwar schon selbsttätig durch seinen Verstand; aber da der Verstand nur eine Bestimmung nach Naturgesetzen, d. i. ein Befolgen des bloßen Triebes kennt, so unterscheidet sich der Mensch in nichts von einem Tier. Erst der Zustand freier Betrachtung, der ästhetische Zustand, weckt die Vernunft; denn er nötigt uns, sein Objekt auf eine Idee, auf die Idee der Freiheit zu beziehen und führt uns zu uninteressierter Betrachtung, zur Unabhängigkeit von der naturgesetzlichen Bedingtheit des Begehrungsvermögens. Insofern macht die Schönheit

1) Vgl. die ausgezeichnete Formulierung dieser Gedanken Ästh. Erz. 354, 24: „Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt, und hat folglich keine Bestimmbarkeit mehr; diese verlorne Bestimmbarkeit muß er notwendig erst zurückerhalten, ehe er die leidende Bestimmung mit einer tätigen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert oder indem er die aktive schon in sich enthält, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er bloß die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisiert werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und tätig bestimmt sein, d. h. er wird ästhetisch werden müssen."

2) Ästh. Erz. 364 Anm.

Platz für die Freiheit, die der Mensch sowohl braucht, wenn er vernünftig denkt, d. h. schließt, (denn im Schließen sind wir unabhängig von der Bestimmung des Augenblicks), als wenn er vernünftig, d. h. frei aus bloßer Autonomie des Willens handelt. Somit ließe sich die Schillersche Lehre, daß der Mensch von der passiven sinnlichen Bestimmung durch den Zustand der ästhetischen Bestimmbarkeit übergeht in die aktive Bestimmung der Vernunft, als eine Regel für die Entwicklung des Menschen rechtfertigen. Die Termini Bestimmung und Bestimmbarkeit stammen vielleicht aus Kants Kritik der reinen Vernunft,[1]) doch haben sie bei Schiller einen ganz anderen Inhalt erhalten.

Wir waren in der Darstellung von Schillers Gedankengang zu folgendem Resultat gelangt: Die Entwicklung des Menschen müßte, wenn sie geradlinig verliefe, vom physischen durch den ästhetischen zum moralischen Zustand gehen. Doch nun stellt Schiller den Erfahrungssatz auf, daß in der Geschichte des Menschen die Vernunft mit ihren Ideen des Unbedingten schon einsetzt, bevor die Schönheit ihre Aufgabe erfüllt hat. Dies Einsetzen der Vernunft hat für den Menschen zwiefach schlimme Folgen: Im Gebiet des Theoretischen wird der Begriff des Unbedingten nicht auf rein Gedachtes, sondern auf die Unendlichkeit der Materie angewendet. So entstehen als die erste Frucht der Vernunft zahllose metaphysische Systeme, die alle auf ein „Ideal der Begierde“ hinauslaufen, indem sie irgendwie als Glückseligkeitstheorien sich äußern; denn alle theoretische Unsterblichkeit der Seele ist Hedonismus; und hierin liegt der enge Zusammenhang zwischen Metaphysik und Hedonismus oder vielmehr Relativismus. Während Kant sich begnügt hatte, der Metaphysik in allen ihren Formen nachzuweisen, worauf ihre verschiedenen Irrtümer beruhen, sucht Schiller als Psychologe und Historiker das Phaenomen der Metaphysik seiner Entstehung nach, nämlich aus einer falsch verstandenen Regung der Vernunft zu erklären. Wie auf theoretischem Gebiet, so ergeht es dem Unbedingten auch im Reiche des Praktischen, wo es als reines Gebot des Willens sich äußert. Denn ehe noch die Schönheit dem Menschen die Freiheitsidee als seine eigene Tat vertraut und lieb gemacht hat, tritt ihm das Moralgesetz entgegen und erscheint ihm nun als etwas Wesensfremdes,

1) Kr. d. r. V. 385 ff. Von dem transzendentalen Ideal.

von außen an ihn Herantretendes,[1]) wogegen sich naturgemäß sein bisheriger Herr, die Sinnlichkeit, empört, und so entsteht ein Kampf, in dem bald die Sinnlichkeit, bald die Sitte die Oberhand gewinnt. Der Mensch zeigt sich nie in seiner ganzen Menschheit, sondern bald als ein Wilder, in dem die Gefühle über die Grundsätze siegen, bald als Barbar, in dem die Grundsätze die Gefühle zerstören.[2]) Aus der sinnlichen Einheit des Menschen[3]) ist eine sich befehdende Doppelheit geworden, oder wie Schiller es nennt, er ist aus dem Zustande der Natur eingetreten in den der Kultur. Natur ist hier identisch mit den Begriffen der Einheit und Selbstständigkeit.[4]) Was führt Schiller zu diesem Terminus in dieser Bedeutung? Einerseits klingt wiederum in ihm nach die Rousseausche Lehre vom Gefühlsgegensatz einer vergangenen einfachen und schuldlosen Natur, die weder gut noch böse kennt, mit der komplizierten Gegenwart einer verkünstelten, verlogenen Kultur. Es ist andererseits ein ästhetischer Zusammenhang, der diese Gleichsetzung von Natur und selbständiger Einheit begünstigt.[5]) Schiller sucht eine Erklärung für das eigentümliche ästhetische Verhältnis des modernen Menschen zur Natur außer ihm und findet sie darin, daß ihm diese sinnlich ganze, mechanisch agierende Einheit das Symbol seiner vergangenen Kindheit wird, zugleich aber auch für ihn, den von entgegengesetzten Trieben Zerrissenen, ein Aufgegebenes für seine Zukunft. Es ist über den Terminus Natur in diesem Zusammenhange das Gleiche zu sagen wie in den Körnerbriefen: Die doppelte Bedeutung kann zwar das Verständnis erschweren, aber andererseits verbindet jeder moderne Mensch, wenn auch manchmal unbewußt, mit dem Worte Natur zwei Be-

---

1) Ästh. Erz. 363: „Da es [das Moralgesetz] bloß verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm solange als etwas Auswärtiges scheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen."

2) ib. 284: „entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören".

3) Üb. naive und sent. Dichtg. 451: „Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze."

4) ib. 426, 6: „Natur in dieser Betrachtungsweise ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen."

5) ib. 425 ff.

griffsreihen, die theoretische und ästhetische; und diese beiden Begriffsreihen sind bei Schiller völlig klar herausgearbeitet.

Wir fassen noch einmal zusammen: Die Entwicklung des Menschen in der Erfahrung geht nicht, wie sie sollte, vom physischen durch den ästhetischen zum moralischen Zustand, sondern von der Einheit des sinnlichen zur Vielheit des bald physischen, bald moralischen Zustandes. Darum hat es alle Erziehungskunst mit einem Doppelwesen zu tun, und es erhebt sich notwendig die Frage: auf welchem Wege läßt sich dies zwiespältige Wesen zur Einheit führen?

β) Die Schönheit in der Zeit und ihre Erscheinungsformen.

Da für Schiller die Schönheit das Symbol ist für das erreichte Menschheitsideal, weil ihre Betrachtung allein den Menschen in den Zustand der Harmonie zu versetzen, allein die streitenden Triebe zu einen vermag, so muß sich für ihn die Erziehung des Menschengeschlechts notwendig als eine ästhetische, als eine Erziehung zum Schönen in Natur und Kunst gestalten.

Der Pädagoge hat dem Kulturmenschen gegenüber, den er zur Einheit führen will, zwei Aufgaben zu erfüllen: er muß die Triebe des Barbaren und Wilden in den ihnen gesteckten Grenzen halten, oder er muß den Formtrieb und Stofftrieb „auflösen“, oder „abspannen“ und er muß die Triebe gegenseitig in ihrer Kraft erhalten, er muß sie „anspannen“.[1]) Er braucht also zweierlei Wirkungen des Schönen: eine „auflösende“ und eine „anspannende“. Diese Wirkungen gibt ihm die „schmelzende“ und die „energische“ Schönheit. „Das Idealschöne, obgleich unteilbar und einfach, zeigt in verschiedener Beziehung sowohl eine schmelzende als energische Eigenschaft; in der Erfahrung gibt es eine schmelzende und energische Schönheit.“[2]) Das heißt: die Schönheit in der Erfahrung ist entweder Schönheit im eigentlichen Sinne; dann ist ihre Wirkung ein In-Einstimmung-setzen der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen. Oder sie ist Erhabenheit;[3]) ihre Wirkung

---

1) Ästh. Erz. 329, 13: „. . . daß von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sei, eine auflösende, um sowohl den Sachtrieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine anspannende, um beide in ihrer Kraft zu erhalten.“

2) ib. 329, 32.

3) Der überzeugende Beweis für die Identität der energischen Schönheit und der Erhabenheit findet sich bei Kühnemann, Die Kantischen Studien Schillers und die Komposition des Wallenstein, Marburg 1889, I, 58.

ist Kampf zwischen der vernünftigen und der sinnlichen Natur mit dem endlichen Siege der Vernunft. Beide ergänzen einander: Die Schönheit eint die Triebe,[1]) was leicht ist, wenn beide schlaff und kraftlos sind; dagegen wendet sich die Erhabenheit, die die Triebe im Kampfe gegeneinander anspannt und durch den Wettstreit kräftigt.

Wir sehen, daß die Schillersche Definition des Idealschönen die Kantischen Begriffe des Schönen und Erhabenen in sich enthielt. Diese ergaben sich als die Darstellung der Schönheit in der Erfahrungswelt, die der Idee des absolut harmonischen Schönen niemals adäquat sein kann. Das Erfahrungsschöne erreicht zwar das Ziel der Vereinigung von Sinnlichkeit und Vernunft, jedoch geschieht dies vielfach dadurch, daß es den Sinnen schmeichelt, und daher bedarf es zu seiner Ergänzung des Erhabenen, in dem wiederum die Vernunft sich im Gegensatz und als Herrin über die Sinne behauptet.

Diese Zweiteilung des Ideales in der Erfahrung wird nun von Schiller auf die verschiedensten Gebiete übertragen. Zunächst hatte er im Gebiet des Sittlichen das Ideal der schönen Seele als Ziel aufgestellt;[2]) doch dieses läßt sich vom Menschen in der Zeit nur in Augenblicken des Glückes erreichen. Denn es gibt Fälle, in denen der sinnliche Trieb sich wehren muß, weil zugleich mit ihm der Mensch selbst untergehen müßte, Fälle, in denen die Pflicht den Tod oder wenigstens das Aufs-Spiel-setzen des Lebens gebietet; in diesen Fällen läßt sich das Gleichgewicht des Glücklichen, die schöne Seele, nicht bewahren, sondern der Formtrieb muß kämpfen gegen den sich regenden sinnlichen Trieb, um ihn endlich zu besiegen, der Mensch muß sich als erhabener Charakter zeigen. Die schöne Seele stellt sich ästhetisch dar als Anmut, der erhabene Charakter als Würde.[3]) Die Anmut kennzeichnet das Handeln des Realisten, die Würde dasjenige des Idealisten — diese aber sind nichts anderes als die Begriffe des Schönen und Erhabenen, die hier für Schiller den Inhalt zweier entgegengesetzter

1) Üb. d. Erh. 228, 8: „Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen . . . der physische und der moralische Mensch werden hier aufs Schärfste von einander geschieden; denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der erste nur seine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung seiner Kraft."

2) Vgl. üb. Anm. u. Würde 103, 104, 110 ff. Üb. d. Erh. 220 ff.

3) Vgl. üb. Anm. u. Würde.

Lebensanschauungen, zweier verschiedener Menschentypen repräsentieren.[1]) Der Realist kennt nur das Getriebe an der Kette der Naturnotwendigkeit, er kennt nur die Realität und fühlt sich als Einheit; der Idealist weiß, daß zur Realität auch Gesetze des Denkens gehören, daß er Ideen suchen muß, an die er „jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne“;[2]) er fühlt sich zerrissen durch den Abstand dessen, was ist, von dem, was sein sollte, er fühlt sich als Zweiheit. Die Begriffe des Realisten und des Idealisten finden sich wieder in den geringeren, schwächeren Typen des gemeinen Empirikers und des metaphysischen Schwärmers, sie finden sich verklärt und gesteigert zu den Gestalten des naiven und sentimentalischen Dichters.[3]) Der naive Dichter ist eins mit sich selbst, daher wirken auch die Gegenstände als Einheiten auf ihn, und er stellt sie als solche dar; der sentimentalische Dichter fühlt sich als sinnlich vernünftige Doppelnatur, und in dem Maße, als in seiner Anschauung von den Gegenständen ihre Wirkung auf seine sinnliche oder sittliche Natur stärker hervortritt, stellt er die Gegenstände symbolisch dar als den ungeheuren Abstand der Wirklichkeit vom Ideal in der Satire, als die Trauer über das verlorene Ideal in der Elegie oder als den Frieden im erreichten Ideal in der Idylle.[4])

Die sämtlichen Begriffe, die wir eben streiften, entspringen im Grunde aus der Unterscheidung des Schönen und Erhabenen, des Schönen als der Einstimmigkeit von Idee und Erscheinung, des Erhabenen als des Sieges der Idee über die Erscheinung. Es stehen auf Seiten der Einheit oder Schönheit die Begriffe Natur, Anmut, Realismus und naive Dichtkunst, auf Seiten der Zwiespältigkeit oder des Erhabenen die Begriffe Kultur, Würde, Idealismus und sentimentalische Dichtkunst. Doch wie im Ideal des Schönen sich schmelzende und energische Schönheit eint, so fallen

1) Vgl. üb. naive u. sent. Dichtg. S. 510 ff.

2) Prol. 333.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 425—504. Andeutungen über das Naive finden sich schon am 23. 2. 93 an Körner, Jonas III, 282, hier noch mehr in der Kantischen Auffassung ausschließlich als Naives der Überraschung.

4) Der Unterschied des naiven und sentimentalischen Dichters ist kein historischer, vgl. Schillers eigene Worte üb. naive u. sent. Dichtg. 452 Anm.: „Es ist vielleicht nicht überflüssig zu erinnern, daß, wenn hier die neueren Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowohl der Unterschied der Zeit als der Unterschied der Manier zu verstehen ist.“ . . .

im Ideal des Menschen Natur und Kultur, Anmut und Würde, Idealismus und Realismus, naives und sentimentalisches Kunstschaffen in eins zusammen.

Diese Einheit also ist das Endziel aller Erziehung des Individuums; uns ihr stetig anzunähern ist uns aufgegeben, und als Erziehungsmittel erwies sich die Schönheit in ihrer doppelten Gestalt. Schiller hat damit die Grundidee einer Pädagogik bestimmt, deren Grundlagen fest begründet sind in kritischer Philosophie. Denn die Voraussetzungen seiner ästhetischen Erziehung sind die beiden von Kant als notwendig erwiesenen Grundfaktoren des menschlichen Bewußtseinslebens: Der mechanisch wirksame Naturtrieb und die allem menschlichen Denken und Handeln zu Grunde liegende, wenngleich in der Erfahrung niemals zu demonstrierende Freiheitsidee.

b) *Schillers Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne: Die Lehre von der Entwicklung des Staates.*

Der einzelne Mensch wird erzogen durch die Kunst, so lehrte Schillers Pädagogik. Doch der Mensch ist kein Einzelwesen; ebensowenig wie es eine Sittlichkeit gibt für ein isoliertes Individuum, ebensowenig gibt es eine Erziehung ohne Berücksichtigung der Gemeinschaft des Individuums mit anderen Menschen. Diese Gemeinschaft ist der Staat.

Von dem Endziel für die Entwicklung des einzelnen Menschen' von dem Idealbegriff der Totalität aus, müssen sich auch notwendig die Forderungen für das Ideal des Staates bestimmen lassen. Dieses wäre gegeben mit der erreichten Totalität als eine Republik von Menschen, deren jeder eine sittliche Einheit darstellt. Diese könnten nur diese eine Art einer Gemeinschaft bilden; denn da es nur eine Sittlichkeit gibt, deren Gesetze jeder in sich trüge und befolgen würde, so bedürften jene Menschen keiner anderen Gesetze, um ihre Beziehungen zu einander zu regeln; sie bedürften keiner öffentlichen Macht, die den Inbegriff der sittlichen Gemeinschaft zu repräsentieren hätte, da sie selbst in ihrer Gesamtheit diese sittliche Gemeinschaft darstellen würden. Allein dies wäre nur der abstrakte Begriff eines Idealstaates; wir aber haben es hier mit den Gesetzen für die Entwicklung des empirischen Staates zu tun. Dieser hat sich aus empirischen Menschen organisiert; das heißt eben, er hat sich unter veränderlichen Zeitbedingungen entwickelt.

Diese Entwicklung aber konnte nur erfolgen gemäß der Entwicklung des Einzelmenschen.

Der einzelne Mensch befand sich, wie die Priorität des Stofftriebes es erfordern mußte, zu Anfang im sinnlich physischen Zustande, und in diesem Zustande bloßen Begehrens und Verschmähens war er nicht für sich allein, sondern sah sich genötigt, in Gemeinschaft mit andern Menschen zu wirken. So schuf er sich den Naturstaat,[1]) in dem die Selbstsucht des Einen in Schranken gehalten wurde durch die Selbstsucht des Andern, wo nur Triebe aufeinander wirkten und sich gegenseitig das Gleichgewicht hielten. Dieser Naturstaat entwickelte sich zu einer reinen, einfachen Form von Republik; denn weil jeder Mensch als ein sinnliches Ganze mit der Einheit seines Wesens wirkte, so waren alle einander gleich und nur der Intensität ihres Wirkens nach verschieden. Der Staat war somit eine Einheit, da das Ganze zusammenstimmte mit jedem seiner Teile; doch er besaß nur eine Totalität des Gleichförmigen. Die Repräsentantin dieses Staates ist für den Klassizisten Schiller die griechische Stadtrepublik der vorperikleischen Epoche.

Allein diese wurde zerstört; denn mit der erwachenden Vernunft bildete sich allmählich eine oder die andere Seite des Einzelmenschen mehr aus, weil seine Kräfte sich spezialisierten; er gewann in diesem oder jenem Fache die Oberhand über seine Mitmenschen und suchte sie sich zu unterwerfen; es entstanden Parteien, und auch die öffentliche Macht, der Staat, sank herab zur Partei im allgemeinen Kampfe.

Dies ist der Staat, in dem wir uns augenblicklich befinden, ein getreues Abbild des Kulturmenschen selbst; nicht mehr eine Einheit wie die alte Republik, sondern eine Vielheit, in der bald die eine, bald die andere Partei siegt; bald sind wir im Zustande der Tyrannei, wo die Regierten von der Regierungspartei unterdrückt, bald im Zustande der Anarchie, wo die Regierenden von den Regierten nicht respektiert werden.

Nun soll auch im Staate Totalität, Wechselwirkung zwischen der Regierung und den Regierten herrschen; es muß auf beide in demselben Sinne gewirkt werden, wie auf den zwiespältigen Kultur-

---

1) Ästh. Erz. 279, 32: „Naturstaat . . . (wie jeder politische Körper heißen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet)."

menschen: und so brauchen wir auch im Staate die Hilfe der schmelzenden und energischen Schönheit. Beide machen uns das Gesetz zum eigenen Willen, zeigen uns den reinen Menschen, den die Regierung darstellen soll, als Repräsentanten des eigenen sittlichen Ich, und führen uns schließlich zu einer gegliederten Totalität des Staates, zu einem Ganzen, in dem alle Teile einander zugleich unterworfen und übergeordnet sind. Das heißt nichts anderes als: alle Teile sind einander zugleich Mittel und Zweck; m. a. W.: der Schillersche Idealstaat ist gleich dem Kantischen ein Reich der Zwecke. Doch Schillers Reich der Zwecke schließt nicht nur wie der Kantische Begriff die Wechselwirkung des sittlichen Menschen, sondern auch die des ästhetisch und theoretisch kultivierten Menschen in sich. Es ist die folgerichtige Entwicklung des Schillerschen Imperativs: Sei eine sinnlich-vernünftige Einheit; so wie Kants Reich der Zwecke die notwendige Konsequenz seines Moralprinzips darstellt. Kants Reich der Zwecke ist ein Moralstaat, Schillers Idealstaat ist ein Reich des schönen Scheines, d. h. der ästhetischen Harmonie: hier muß nicht nur der Mensch, sondern jeder Gegenstand, soweit er Erscheinung ist, als Selbstzweck betrachtet werden.[1]) Schillers Kulturideal ist also erst mit der Erfüllung der ästhetischen Forderung ganz vollendet, weil er entdeckt hatte, daß alle Kultur ihren eigensten Ausdruck in der Kunst finden muß.

Die Schillersche Kulturphilosophie — seine Pädagogik und Geschichtsphilosophie — ist eine Lehre von der Paralletität der Ontogenese und Phylogenese: wie das Individuum von der sinnlichen Einheit zur Zwiespältigkeit des Kulturstandes und von hier zur Totalität des Charakters sich entwickeln soll, so führt die Entwicklung des Staates vom einfachen Naturstaat zum vielfältigen Kulturstaat und soll enden in einem Reiche des schönen Scheines. Doch Schillers Lehre unterscheidet sich dadurch vom biogenetischen Grundgesetz der Naturwissenschaft, daß sie nicht als Dogma auf-

---

1) Vgl. Ästh. Erz, 383, 33: „In dem ästhetischen Staate ist alles, auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewalttätig beugt, muß sie hier um ihre Bestimmung fragen", und Grundleg. 433: „Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann."

tritt, sondern als ein Forschungsprinzip. Schiller behauptet nicht, zu lehren, wie es „gewesen ist“ im Gange der Geschichte, sondern er will zeigen, daß wir Geschichte ohne gewisse Voraussetzungen nicht treiben können. Zu diesen gehört der Gedanke: Geschichte ist ein stets in sich zurücklaufender Prozeß der Entwicklung von der einfachen Einheit über die differenzierte Vielheit, als dessen Ziel vor uns die gegliederte Allheit steht. Dieser Gedanke ist eine regulative Maxime für den Geschichtsforscher, nicht aber das konstitutive Prinzip der Geschichte selbst; ein solches entdeckt zu haben, maßt Schiller sich nicht an, sondern er spricht im Gegenteil die hier vertretene Meinung selbst aus in den Worten: „Dieser Zustand roher Natur läßt sich freilich, sowie er hier geschildert ist, bei keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen; er ist bloß Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen auf das genaueste zusammenstimmt. Der Mensch, kann man sagen, war nie ganz in diesem tierischen Zustande, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen.“ [1]) Diese Klarheit über die eigene Leistung, diese vollkommene Selbsterkenntnis, verdankt Schiller seinem energischen Studium Kants, das seiner eigenen idealistischen Lebensanschauung erst die wahre Begründung gab.

III.

Schiller im Verhältnis zur Philosophie seiner Zeit.

Wir haben bisher versucht, systematisch darzustellen, welche Ideen wissenschaftlicher Philosophie sich bei Schiller finden, oder zu antworten auf die Frage: Inwieweit ist Schiller Philosoph? Da die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie für uns zusammenfällt mit der Begründung des kritischen Idealismus durch Kant, so löste sich die Frage nach den theoretischen Grundlagen der Philosophie Schillers vielfach mit der historischen Frage nach dem Verhältnis der Schillerschen Grundlehren zu den entsprechenden Gedanken Kants. Wir wollen nun in kurzen Worten noch darzulegen suchen, worin Schiller angeregt wurde von anderen Philosophen seiner Zeit.

---

1) Ästh. Erz. 360, 6; vgl. ib. S. 364 Anm.: „Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig voneinander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen.“

1. Schiller und Reinhold.

Der mit Schiller gleichzeitig in Jena wirkende Reinhold hatte sehr viel dazu beigetragen, die Lehre Kants zu verbreiten und zu popularisieren. Die Hauptwirkung hatten dabei seine „Briefe über die Kantische Philosophie“[1]) getan. Sie haben auch auf Schiller Einfluß gehabt, besonders auf seine von uns angegriffene Willenstheorie, die in ihren Grundzügen auf Reinhold zurückgeht. Reinhold[2]) unterscheidet im menschlichen Begehrungsvermögen erstens den Trieb nach Vergnügen und zweitens die praktische Vernunft; zwischen beiden befindet sich der Wille.[3]) Er bezeichnet die praktische Vernunft auch als „reine Selbstätigkeit der Person“.[4]) Infolge der Unterscheidung des Willens von der praktischen Vernunft kommt Reinhold zu einem doppelten Freiheitsbegriff, einer natürlichen Freiheit des Willens, entweder dem Gesetze der praktischen Vernunft oder dem Triebe nach Vergnügen zu folgen,[5]) und einer Freiheit der praktischen Vernunft, ohne jede Kausalität des Gefühls der Lust oder Unlust dem Willen Gesetze zu geben[6]) — Reinhold nennt dies auch die positive und negative Freiheit des Menschen. Seine Theorie wird noch einmal in etwas anderer und knapperer Form wiederholt in seiner Schrift: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.“[7]) Reinhold unterscheidet hier[8]) an jeder einzelnen Vorstellung den Stoff und die Form; der Stoff entspricht dem vorgestellten Etwas, die Form bildet sich am Stoffe und macht dies Etwas zur Vorstellung. Auch Schiller stellt das Gegensatzpaar: Stoff und Form der Vorstellung an den Anfang der ästhetischen Auseinandersetzung in den Körner-

---

1) Karl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, 2 Bde. Lpz. (Göschen) 1790.

2) l. c. II, 181 ff.

3) l. c. II, 183, 4: „Wille heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.“

4) l. c. II, 185 oben.

5) l. c. II, 185, 7.

6) l. c. 188: „Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht inwiefern sie selbst als Willen handelt oder was immer für eine ihrer Vorschriften beim Willen ausführt, sondern weil und inwiefern sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloßen Vorschrift willen gibt.“

7) Karl Leonhard Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag und Jena 1789.

8) Versuch einer neuen Theorie u. s. w. Buch II § XV—XVI, S. 230 ff.

briefen.[1]) Doch ist Schillers Formbegriff mehr vertieft als der Reinholdsche, der einen manchmal fast an eine sinnlich wahrnehmbare Form denken läßt. Schiller versteht unter Form nichts anderes als das Gesetz der Verbindung für die Vorstellungen, Reinhold spricht von der Form als einem „Bestandteil" der Vorstellungen, und besonders ist sein Beispiel von der Form der Statue, deren Stoff der Marmor ist, recht unglücklich gewählt. — Außer diesen Begriffen findet sich bei Reinhold die Vereinigung aller Erkenntnisvermögen als des Inbegriffs der Spontaneität im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit; es finden sich auch die Termini Stoff- und Formtrieb[2]) für die obengenannten Begriffe des Triebs nach Vergnügen und der reinen praktischen Vernunft. Doch sind diese Begriffe nur praktisch, während Schillers Stofftrieb auch alles theoretische Empfindungsvermögen neben dem praktischen Begehrungsvermögen, sein Formtrieb die Betätigungsweisen der theoretischen Vernunft neben der praktischen einschließt, ebenso wie aus der rein praktischen Person aus Anmut und Würde, die auch im Hinüberspielen ins Psychologische dem Reinholdschen Begriff entspricht, sich in der ästhetischen Erziehung der theoretisch-praktische Begriff entwickelt.

Es ließe sich das Gesagte dahin zusammenfassen: Schiller entnahm aus Reinhold außer der Auffassung des Willens nur einzelne Termini, wie Person, Form- und Stofftrieb, die schon bei Reinhold metaphysisches Gepräge tragen und von Schiller in der metaphysischen Richtung weiter entwickelt, dabei aber unendlich vertieft werden. Reinholds Haupteinfluß fällt in die Zeit des Briefwechsels mit Körner und der Abhandlung „Über Anmut und Würde", in der ihn Schiller auch zitiert.[3]) In den späteren Schriften finden sich im wesentlichen nur Anklänge an einzelne Definitionen Reinholds, sowie an seine Terminologie, die jedoch ihren Sinn völlig gewechselt hat. Vor allen Dingen begegnen wir nirgends der groben Reinholdschen Auffassung vom Ding an sich als der Ursache der Vorstellungen. Der Terminus Ding an sich scheint bei Schiller überhaupt zu fehlen. Es ist dies eigentümlich, weil sich gerade um diesen Punkt die philosophischen Streitfragen der Zeit drehen, die Angriffe des Aenesidemus auf Reinhold, sowie die Hauptlehren Maimons und Becks. Vielleicht liegt darin der Grund, daß keiner

1) Schiller an Körner, 8. Februar 1793, Jonas III, 241.
2) Reinhold, Versuch einer neuen Theorie u. s. w. 261 ff.
3) Vgl. üb. Anm. u. Würde 107, Anm.

der genannten Philosophen nachweislich Einfluß auf Schiller hatte, obgleich er gegen Körner[1]) und Goethe[2]) Maimons Schriften lobend erwähnt. Wir wissen nicht, wie sich Schiller zu der Frage des Dinges an sich stellte. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß er gleich Reinhold an eine transzendente Welt von Dingen an sich glaubte; aber es würde seinem System die letzte Konsequenz fehlen, wenn dies der Fall wäre. Vielmehr würde es der Transzendentalphilosophie Schillers allein entsprechen, wenn das Ding an sich für ihn sich darstellte als die unendliche Aufgabe, an welcher der formende Geist sich zu betätigen hat. Denn seine Philosophie der Reife, die in der Materie nichts sieht als den „Zustand", der sich in der Aktivität eines Triebes betätigt, würde erst dadurch ihre letzte folgerichtige Begründung erhalten. Dies wäre dann vielleicht neben den ausgesprochenen eine unausgesprochene Überzeugung, die ihn der Lehre Fichtes nahe brachte.

2. Schiller und Fichte.

Fichtes Einfluß auf Schiller zeigt sich hauptsächlich in den Briefen über die ästhetische Erziehung und bezieht sich auf den Ausbau der metaphysischen Fundamente[3]) des Schillerschen Systems. Hierfür kommt in Betracht Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre",[4]) die Schiller selbst zitiert.[5]) Schiller definiert, wie wir sahen, in den Briefen über die ästhetische Erziehung die Person als das Selbstbewußtsein des Menschen, soweit es sich rein theoretisch und praktisch betätigt, den Zustand als das Etwas, das die Person erleidet, als die Materie, die ihr zur Betätigung gegeben ist — Fichte unterscheidet das eingeschränkte empirische Ich, das sich theoretisch und praktisch äußert, und das Nicht-Ich als den Inbegriff des Leidens für das Ich, als dasjenige, was das Ich beschränkt. Schiller bezeichnet die Materie oder den Zustand als dargestellt durch eine Aktivität, einen Trieb des Ich — Fichte spricht von der Selbstbeschränkung des Ich. Doch ist dieses Ich

---

1) An Körner 17. Juli 1793. Jonas III, 345: Maimons „Streifereien ins Gebiet der Philosophie" [Berlin 1793].

2) An Goethe 12. 9. 1794. Jonas IV, 14 „eine Abhandlung von Maimon über den Schönheitsbegriff".

3) Vgl. Kühnemann, Kants u. Schillers Begr. d. Ästh. 181 ff.

4) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Sämtl. Werke ed. J. H. Fichte, Berlin 1845, Bd. I.)

5) Ästh. Erz. 315, Anm.

vom empirischen unterschieden als ein reines, ideales Ich, das sich selbst als „eingeschränkt durch das Nicht-Ich“ „setzt“, während Schiller weniger glücklich von der „absoluten Einheit des Geistes“ spricht, der selbst „weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft“ sei.[1]) Obwohl Fichte sowohl als Schiller das Ich oder den Geist statt als rein formale Erkenntnisbedingung als Seiendes ansetzen, so ist doch der Ausdruck Fichtes hier weniger psychologisch als derjenige Schillers und ließe sich schließlich so auffassen, als wäre mit „sich setzen“ einfach „sich als oberste Erfahrungsbedingung postulieren“ gemeint. — Fichtes Gedankengang setzt sich dann fort mit der Aufstellung einer Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich; ebenso verlangt Schiller eine Wechselwirkung von Person und Zustand; nur wird bei ihm wieder ein Sollen aus der Fichteschen Konstatierung.

Neben diesen Hauptpunkten zeigt sich Fichtes Einfluß in einzelnen Sätzen und Definitionen Schillers, z. B. in der Bezeichnung des Urteils als der Handlung, aus Nichtsetzung Entgegensetzung zu machen,[2]) verglichen mit dem Fichteschen Satze: „So wenig Antithesis ohne Synthesis oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist, ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis.“[3]) Oder wenn Schiller sagt: „Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung“, so ist dies nichts anderes als was Fichte in dem Satze ausdrückt: „Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben.“[4]) Vielleicht beruht auch die Lehre von der unendlichen Bestimmbarkeit des Menschen im ästhetischen Zustand auf einer Anregung Fichtes, der das Urteil „A ist schön (soviel als in A ist ein Merkmal, das im Ideal des Schönen auch ist)“ ein „thetisches oder unendliches“ nennt.[5]) Doch sind dies alles nur Anregungen, und von einer Abhängigkeit Schillers von Fichte kann nicht die Rede sein. Fichte hat in Schiller, vielleicht gerade durch eine „Antithesis“, eine große Klarheit der Grundlegung hervorgebracht; Schillers philosophische Grundbegriffe selbst aber sind, wie wir erwiesen zu haben hoffen, die notwendigen Umbildungen, die die reine Lehre Kants erfahren mußte, sobald Ethik

1) Ästh. Erz. 341, 5.
2) ib. 338, 25.
3) Vgl. Fichte l. c. 115, 7.
4) Fichte, l. c. 140.
5) Fichte, l. c. 117 u.

und Ästhetik in das Zentrum des Interesses rückten, und besonders, sobald es sich nicht mehr um die kritische Begründung der philosophischen Methode, sondern um die Anwendung der durch diese gewonnenen Resultate, um die Darstellung des neuen Kulturbegriffs handelte.

Fichtes Anregungen erstrecken sich nicht allein auf die Klärung der philosophischen Grundbegriffe, sondern auch auf die philosophisch-historische Lehre Schillers. In der „Ästhetischen Erziehung“[1]) zitiert Schiller die kleine Fichtesche Schrift „Über die Bestimmung des Gelehrten“.[2]) Auch Fichte lehrt hier eine Entwicklung des Menschen vom Naturzustande zu dem Zustand der Kultur; allein für ihn ist Kultur allmählicher Sieg des Geistigen über das Materielle, und ihr Endziel liegt schon in der allgemeinen Spezialisierung; für Schiller dagegen ist Kultur allmähliche Überwindung dieser Spezialisierung, und ihr Endziel ist Totalität. Dies beruht darauf, daß für Fichte der reine idealische Mensch zusammenfällt mit dem reinen Selbstbewußtsein, während Schiller in klarerem Verständnis für diesen Kantischen Begriff es deutlich fühlt, daß ein Selbstbewußtsein ohne einen Inhalt eine Unmöglichkeit ist. Insofern steht Schiller der Lehre Kants doch näher als Fichte; sodaß beide sich darstellen als vollkommen selbständige Entwicklungen aus dem System des kritischen Idealismus.

---

1) Ästh. Erz. 282, Anm.
2) Sämtl. Werke Bd. VI.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 20.

Kant-Reinhold-Fichte.

Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs.

Von

Max v. Zynda
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1910.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Gleichzeitig gedruckt als Inaugural-Dissertation
der Universität Marburg.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort.

Das Erscheinen der Kant'schen Philosophie war epochemachend. An Kant achtlos vorübergehen kann keiner der Nachfolger, jeder muß ihn bejahen oder verneinen, auf alle Fälle sich mit ihm auseinandersetzen.

Als das Zentrum seiner Philosphie ergibt sich uns der Begriff des Transzendentalen, der transzendentalen Methode. Diese tritt nicht etwa fertig und geschlossen auf, fein säuberlich in einem ersten Paragraphen definiert, vielmehr wird das neue Problem aus den Problemen der früheren Philosophie erst herausgearbeitet. Kant sucht die historische Kontinuität zu wahren und macht daher selbst keinen tiefen Schnitt zwischen sich und den Vorgängern. Um so schärfer müssen wir das Neue in Kant hervorheben, nämlich den Transzendentalbegriff. Indem dieser durch Reste der Auffassung, die vor der Kritik der reinen Vernunft in der Inaugural-Dissertation zum Ausdruck kam und durch Kant's Studium von Tetens „Philosophischen Versuche“ eher noch bestärkt werden konnte, in seiner neuen und eigentlichen Bedeutung nicht prägnant genug hervorgehoben wurde, ging sein Verständnis bei den Nachfolgern bereits wieder verloren. Reinhold und Fichte bieten dieses Beispiel. Es ist unsere Absicht, beider Philosopheme nur mit Rücksicht auf Kants Transzendentalbegriff zu untersuchen. Dadurch wird unsere Aufgabe beschränkt. Und es erübrigt sich auch, alle Einzelheiten ihrer Philosophie selbst in dieser eingeschränkten Rücksicht zu erwägen, wenn diese nur Konsequenzen eines falschen Ausgangspunktes sind, der trotz späterer Wandlugen im Einzelnen .doch immer festgehalten ist.

Kant selbst hatte die transzendentale Erwägung nicht radikal genug von der psychologischen (der „Vorstellung“) geschieden, und so konnte Reinhold sich die Aufgabe stellen, das Transzendentale von der Vorstellung abzuleiten. In der gleichen Richtung

geht Fichte weiter, wenn er das Transzendentale von der Vorstellung, diese selbst aber weiter ableitet.

Wir bezeichnen unsere Untersuchung als „Studien“, da wir Vollständigkeit nicht anstreben, und als Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs in einem doppelten Sinne. Die Geschichte hat die Fakta getreulich zu registrieren, hat aber auch, und vor allem, das Neue, den Fortschritt in ihnen aufzuzeigen. Wir stellen daher den Einfluß fest, den die wesentlich psychologische Richtung der Dissertation und des Tetens auf den Transzendentalbegriff auch bei Kant selbst ausgeübt hat, betonen aber gerade im Hinblick hierauf um so bestimmter das radikal Neue, die Eigenart des Transzendentalen.

Einleitung.

Der transzendentale Gesichtspunkt in der Philosophie bis auf Kant.

Eine Skizze.

Nur mühsam konnte die transzendentale Richtung Boden gewinnen gegen den Dogmatismus, sei es der Psychologie oder der Metaphysik. Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Philosophie läßt dies zur Genüge erkennen.

Der Mythos erklärt die Welt durch seine Theogonie. Die *ἀρχή* (Anfang, Ursprung, Prinzip) ist das Wasser! betont Thales. Und es ist nicht diese positive Behauptung, die ihn zum ersten Philosophen stempelt, sondern die geistige Freiheit, mit der er die Frage der *ἀρχή* aufwirft. Daß Gott die *ἀρχή* sei, darf in Frage gestellt werden. Das Wasser leistet das, was dem Mythos der Gott schaffen muß; und mag man dem Wasser diese Geltung bestreiten und mit Anaximander das *ἄπειρον* (Unendliche, Unbegrenzte, Unbestimmte) oder mit Anaximenes die Luft als *ἀρχή* fassen, die Frage der Weltentstehung ist aus einem theologischen Problem ein naturwissenschaftliches Interesse geworden, das nicht mehr verstummen sollte. Man darf die *ἀρχή* der Welt suchen. Damit wird die Frage angebahnt, welche Mittel man denn habe, sie zu finden.

Heraklit führt weiter: *πάντα ῥεῖ*, alles fließt, alles wird. Nicht mehr ist die Frage, aus was die Welt wird, das ist erst sekundäre Frage, die primäre Frage lautet: wird überhaupt alles, oder ist es nicht vielmehr? Man kann nicht eher untersuchen, aus was alles wird, bis man weiß, ob überhaupt alles wird oder ob alles ist. Nicht steht der Akzent auf „alles“, nicht interessiert, daß alles wird, daß es also keine Ausnahme gibt, sondern es wird betont, daß alles wird, daß das Sein Trug ist. Und wer trügt? Die Sinne. „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren“, denn ihr Zeugnis besagt ein Sein. Auf wessen Zeugnis ist denn das Werden angenommen? Ist das Werden das Werden des Denkens?

Das Prinzip der Wahrheit ist für Heraklit die geniale Intuition, nicht das Denken im Sinne des methodischen Beweises. Dem genialen Individuum offenbart sich das Weltwesen, die Weltvernunft, die „trockene“ Seele ist ein Teil des göttlichen Urfeuers. Aber die meisten Menschen sind nicht genial, sie sind „feuchte“ Seelen und bleiben daher im Irrtum befangen, folgen dem eigenen Wähnen (οἴησις). Heraklit ist also nicht in dem Sinne Skeptiker, dass er die Wahrheit überhaupt nicht anerkennt, sondern er ist Skeptiker in Bezug auf die Wissenschaft, in Bezug auf die Wahrheit der wissenschaftlichen Methode, diese Möglichkeit, Ermöglichung der Wahrheit leugnet er; daher auch sein wegwerfendes Urteil über Pythagoras. Das Kriterium der Wahrheit findet er in einer Metaphysik der Seele: die trockene Seele liefert Wahrheit, weil das göttliche Urfeuer sie, wie ein Blitz die Wolke, durchzuckt.

Von dieser Metaphysik führt Parmenides zurück zu methodischen Kriterien; er mag gegen Heraklit gefragt haben: alles fließt!? Nun wohl, aber beharrt nicht der Wechsel, beharrt nicht der Fluß im Denken, ist also nicht der Fluß Sein? Das Denken ist das Sein, es ist nicht fließend, im Denken hat der Fluß Ruhe, in ihm liegt Identität, Beharrung. Wenn das Denken den ewigen Fluß der Dinge bezeugt, so ist das Fließen das Sein, es ist in streng beharrender Identität gedacht. Denken und Sein ist dasselbe, der ewige Wechsel selber ist Sein, im Denken nämlich; der Fluß ist, wenn er in Identität gedacht wird. Die Sinne geben nicht das Sein, dieses ist vielmehr Denken, nicht Wahrnehmung. Die Sinne geben Fließendes, nämlich fließende, nicht identische Bestimmungen. Das ist die erste große Definition: Denken ist Sein, Denken ist Identität, Beharrung des Inhalts, der Bestimmung. Dasselbe ist Denken und Sein, nämlich Identität, Beharrung der inhaltlichen Bestimmung. Hier ist zum ersten Male das Denken durch das Sein charakterisiert, hier liegt die Geburtsstätte des transzendentalen Gesichtspunktes. Denken ist nichts Fließendes, Relatives, sondern Sein, Beharrendes, Identisches. Durch die Skepsis des Heraklit an der Wahrheit als wissenschaftlich möglich ist die Krisis des Parmenides herbeigeführt: „Sein oder Nichtsein, darin liegt die Entscheidung“.

Nicht psychologisch, sondern kritisch werden Denken und sinnliche Wahrnehmung geschieden: Denken und Sein ist dasselbe, beide besagen Identität, Erhaltung; die Wahrnehmung ist das

Relative, Fließende. Aber an der Klippe des Sensualismus ist man doch nicht glücklich vorbeigekommen, die Wahrnehmung erscheint als besondere psychische Funktion, da sie allein sich der Sinne bedient, und es interessiert nicht der eigene Inhalt, was er bedeute, sondern wie er gewonnen wird. Und es ist nur eine andere Richtung desselben Interesses, die fragt, was diese Funktion sei, aus welchem Stoff sie bestehe. So mag das Denken materialistisch als ein besonders feiner Stoff gedacht worden sein, Anaxagoras und Empedokles können diese Auffassung bestärken. Wie dem auch sei, jedenfalls sind Wahrnehmung und Denken zum mindesten auch kritisch geschieden, d. h. nach der Geltung, der Bedeutung, dem Werte des Inhalts. Nicht gegen das psychologische Interesse an sich darf man sich wenden, dieses ist vielmehr ein berechtigtes, wissenschaftliches Interesse der Vernunft, aber gegen seine Anmaßung, den transzendentalen Gesichtspunkt zu ersetzen, muß man Einsprache erheben. Die Art und Weise, wie ein Inhalt gewonnen wird, kann nicht entscheiden, was er bedeutet, sie kann kein Kriterium sein für die transzendentale Philosophie. Der Sensualismus glaubt die kritische Trennung wieder aufheben zu dürfen, wenn er psychologisch wieder zusammenführt. Protagoras folgert: die Wahrnehmung wird als schlechter Zeuge verworfen, das Denken aber als sicherer Zeuge angenommen. Der Mensch ist das Maß, wie aber kommt er zum Denken? Er entwickelt es aus der Wahrnehmung. Ist es nun richtig, daß die Wahrnehmung ein schlechter Zeuge ist, dann auch das Denken, das aus ihr stammt, dann ist eben kein Sein, sondern nur relative Bestimmung möglich. So weit Protagoras. Die nur relative Bestimmung aber bedeutet den Tod des Wissens, denn das Wissen spricht dem Denken Sein zu. So ist die Folge der wieder aufgehobenen Krisis des Parmenides auch wieder die Skepsis. Parmenides hat das Sein und Denken behauptet im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung, auch im Unterschied von der Phantasie, denn diese ist nicht Sein, ist nicht Identität, sondern erzeugt auch fließende Bestimmungen, Schein, Meinung. Ist das Denken nun ganz von der Wahrnehmung getrennt, so erzeugt es ohne Rücksicht auf diese eine besondere Welt, leistet aber nichts für die Welt der Sinne. Was ist denn das für eine besondere Welt, die das Denken sich erzeugt, was ist das für ein Sein?

Sokrates gibt die Antwort; es ist nicht ein dinghaftes Sein, kein metaphysisches Ding, es ist das Sein, die Identität der Begriffe, das Denken der Fragen. Das Sein des Denkens ist ein fragendes Sein: *τί ἐστιν*; was ist? Erst müssen die Fragen eindeutig bestimmt sein, erst muß man wissen, was man fragt, will man über den Sinn der Antwort ins Reine kommen. Der Begriff ist die identische, eindeutige Frage, auf Grund deren man erst eine Antwort verlangen und geben kann. Die Philosophie des Sokrates beschränkt sich darauf, in die Fragen Sinn, Identität zu bringen. Was die Gerechtigkeit sei, was die Tapferkeit sei? frage man. Eine Tugend. Was aber ist Tugend, sie selber? Erst später kann man fragen, was eine Tugend sei. Ich weiß, daß ich nichts weiß. Somit habe ich doch den Begriff des Wissens, auf dessen Frage hin ich erst urteilen kann, daß ich nichts weiß.

Aber Begriffe sind mehr als Fragen. Die Zahl ist Sein, haben die Pythagoreer gelehrt, also ist sie auch Denken, also ist sie auch Begriff. Und die Zahl hat die Akustik und Astronomie geschaffen, und zwar die Zahl der Mathematik. Halten wir an diese Schöpfung den sokratischen Frage-Begriff, so ist die Zahl die Frage, was durch sie möglich werde. Ermöglicht das Sein des Begriffs das Sein der Ordnung, der Harmonie, des Gesetzes, der Notwendigkeit für das, was ohne diesen Begriff der Ordnung, der Harmonie, des Gesetzes, der Notwendigkeit entbehrt? In diesem Sinne nannte Demokrit die Atome und das Leere wahrhaft seiend (*ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, wahrhaft seiend sind die Atome und das Leere), weil sie ermöglichen, daß alles „aus einem Grunde und unter dem Zwang der Notwendigkeit geschieht“ (*ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης*). So bereitet sich in der Charakteristik des Denkens als Frage-Begriff der transzendentale Gesichtspunkt als Methode vor.

Das Verdienst, die logische Frage an der Wissenschaft orientiert zu haben, gebührt Plato. Durch *τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως*, durch die Sicherung der Grundlegung wird der sokratische Begriff, *τὸ εἶδος*, zur Idee, die als *μία τις ἰδέα*, als Einheit der Idee, die Wissenschaft erzeugt. Nicht um die identische Behauptung, nicht um das Festhalten eines jeden Inhalts, nicht um Sein schlechthin handelt es sich in der Philosophie, sondern um das wahrhafte Sein, das *ὄντως ὄν*, um das Sein der Wissenschaft, um ihr begriffliches Denken. Wie werden Begriffe zu Ideen, wie ist

Wissenschaft möglich? τί ἐστιν ἐπιστήμη; das ist die transzendentale Frage in bewundernswerter Klarheit. Wissenschaft besagt das Bewußtsein des Gesetzes in letzter, fundamentaler Hinsicht. Welche Mittel entdeckt, erzeugt sich das Bewußtsein des Gesetzes, um in der Natur, in der Zielsetzung, und wo immer ein Gesetz zu erkennen? Das ist die transzendentale Deduktion der Ideen, daß sie sich nachweisen lassen als Mittel des Bewußtseins des Gesetzes. Die Empfindung enthält dieses Bewußtsein des Gesetzes nicht, ihre Angaben halten vor der Kritik dieses Bewußtseins nicht stand, das Denken geschieht freilich aus ihrer Veranlassung (διὰ τῆς αἰσθήσεως), aber nur durch sich selbst (τῷ νῷ). So verbindet sich mit der transzendentalen Frage die psychologische. Aber es bleibt nicht bei der Verbindung, sondern es kommt zur Verdrängung des transzendentalen Interesses durch das psychologische und metaphysische Interesse.

Aus den Ideen als fruchtbaren Hypothesen der Wissenschaft werden Dinge, Existenzen. Die Metaphysik ist die Lehre von den Ideen als Existenzen. Die Fruchtbarkeit in den Ideen als Erzeugung der Wissenschaft wird nicht erkannt, an ihre Stelle muß eine andere Lehre, wie man zur Wahrheit komme, treten, es ist die allgemeine Logik des Aristoteles. Diese formale Logik ist das Überbleibsel der transzendentalen Frage, nachdem man in der Ideenlehre Platos diese nicht erkannt, sondern in ihr eine Metaphysik gefunden hat. Die formale Logik ist in ihrer praktischen Richtung auf Wissenschaft in die transzendentale Philosophie aufzunehmen. Das psychologische Interesse aber, wie man von dem „für uns Ersteren“ (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) zu dem „von Natur“, sachlich Ersteren (πρότερον τῇ φύσει) gelange, bleibt wach. Da die formale Logik nicht von den Begriffen der Substanz, Kausalität u. s. w. ausging, kamen diese Begriffe in ein falsches Verhältnis zur Logik, sie wurden metaphysische Begriffe.

Aber gerade dieses Verhältnis war es, das dem Aristoteles die Anerkennung der Folgezeit einbrachte und seine Autorität im Mittelalter begründete. Der entscheidende Umstand ist das vorwiegend theologische Interesse dieser Zeit; das Denken soll den Gottesbegriff rechtfertigen. Mit welchem Recht behauptet die Metaphysik ihre Geltung? Selbst in ihrer besten Gestalt muß sie das Kriterium der Offenbarung anerkennen und sich nach ihr richten, sich von ihr das Resultat vorschreiben lassen. Also hat sie ihr Kriterium nicht in sich selbst; sie geht von einem Ge-

gebenen aus, ist dogmatisch. Und hat die Offenbarung das letzte Wort in der Metaphysik, warum sollte sie es dann nicht auch in der Physik haben? Die Lehre von der doppelten Wahrheit bezeichnet den Höhepunkt der Not, sie führt zur Skepsis. Man will nicht am Glauben zweifeln, man kann nicht am Wissen zweifeln, man kann sie aber auch nicht mehr vereinbaren, und so stehen sie nebeneinander ohne Verbindung; das ist die Renaissance, jede Wahrheit fürchtet in der andern die Rivalin, mit Eifersucht werden die einzelnen Schritte verfolgt, das führt zur Vorsicht, zum Kampf, zur Strafe. Und insofern gehören auch Descartes und Leibniz noch zur Renaissance. In der Lehre von der zweifachen Wahrheit lag doch bereits die Freiheit des Verstandes ausgesprochen: es gibt eine eigene Wahrheit des Verstandes, die sich selbst beweist. An der Mathematik hat Plato die transzendentale Frage erneuert und durch den Kritizismus die Skepsis überwunden. Diese Entwicklung scheint sich zu wiederholen.

Bei Cusa lesen wir „nihil certi habemus nisi nostram mathematicam“, Lionardo da Vinci spricht von dem „Paradies der mathematischen Wissenschaften“, Kopernikus wählt als Motto für sein Werk die platonische Inschrift über dem Eingang der Akademie: *οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, Eintritt nur Mathematikern gestattet!

Kepler entdeckt wieder den Sinn der Idee in der Hypothese. Galilei bekennt, das Buch der Natur sei „in mathematischer Sprache geschrieben“, und Newton benennt sein Werk: „Philosophiae naturalis principia mathematica“. Kein Zweifel, daß die Renaissance die Wiedergeburt Platos ist, die Erneuerung der Philosophie in Bezug auf die Mathematik. Die mathematische Evidenz wird zum Prototyp der Gewißheit und wird der Logik als Muster gegeben. Descartes nennt seine beiden Substanzen: Ausdehnung und Denken. Leibniz aber nimmt die Mathematik in das Denken auf; dieses Denken erzeugt ihm freilich auch die Metaphysik der Monade. So schwer wird es selbst den größten Denkern, die Spuren der Vergangenheit zu verleugnen und die transzendentale Frage rein durchzuführen. Aber aufgestellt ist die Frage: ob nicht das Denken, das man als das metaphysische Denken auszuzeichnen pflege, mitbeteiligt sei an der Erzeugung der Naturwissenschaft, ob es sich nicht mit der Mathematik zu dieser Aufgabe verbinde? Mag es auch mehr leisten sollen, das aber ist jedenfalls auch gefragt, ob es Wissenschaft erzeuge, ob

die Geltung der Wissenschaft wie auf mathematischen Grundlagen so auch auf logischen Grundlagen beruhe. So aber fragt die transzendentale Frage: Wie ist Wissenschaft möglich? Welche Voraussetzungen hat die mathematische Naturwissenschaft?

Kant ist dann derjenige, der das transzendentale Interesse reiner herausarbeitet und so in sichere Bahn bringt, indem er die berechtigten Motive, das Interesse an den Fragen Gott, Seele, Unsterblichkeit den Eingriffen des Denkens, das die Naturwissenschaft erzeugt, entzieht und der praktischen Vernunft überweist. Was die Metaphysik leisten will, ist ein Versuch, dem objektiven Bewußtsein, der Gesetzeserkenntnis zu genügen, aber die Metaphysik greift zu untauglichen Mitteln. Was sie mit den Mitteln der Naturwissenschaft zu leisten versucht, leistet die praktische Vernunft mit neuen, eigenartigen Mitteln. Wie ist Metaphysik möglich? als Wissenschaft möglich? fragt Kant, und er antwortet: nicht durch reine Vernunft, d. h. nicht durch mathematisch-naturwissenschaftliche, sondern durch praktische Vernunft. Ob Kant in solcher Anerkennung der Tendenz der alten Metaphysik auch wirklich nur ihr Motiv übernommen habe und nicht doch auch durch ihre besondere Gestaltung beeinflußt sei, diese Frage mag hier auf sich beruhen. Für die ersten Nachfolger ist eine andere Komplikation der transzendentalen Frage gefährlicher geworden.

Man hatte das Denken im Gegensatz zur Empfindung betont. Nun greift man die Geltung des Denkens an, indem man sagt, es stamme ja aus der Empfindung, sei nichts Selbständiges. Es sind die neuen Sensualisten, die in Locke dem Protagoras nachsprechen. Und Hume zerpflückt in diesem Sinne das hervorragende Mittel der mathematischen Naturwissenschaft, die Kausalität. Sie sei die Gewohnheit der Empfindungen. Damit aber ist die Gewißheit der Wissenschaft vernichtet, und die Skepsis lugt an allen Enden herein. Hume hat Kant aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. Naturwissenschaft ist vorhanden, Newton hat sie geschaffen. Die Kausalität ist das hervorragende Instrument. Also muß sie etwas anderes sein als Empfindungs-Element oder Empfindungs-Kombination, also muß sie ursprünglich sein; das ist das metaphysische a priori. Es gilt die ursprünglichen Elemente des Bewußtseins aufzuweisen. Sie aber sind nicht die wissenschaftlichen Grundlagen, diese werden vielmehr erst deduziert aus dem Gedanken des Gesetzes, des Gegenstandes. Diese Deduktion ist die transzendentale, nur durch sie erhalten die

Ideen ihre Legitimation als befähigt, die Wissenschaft, den Gegenstand zu konstituieren. Die metaphysische Erörterung verdankt ihr Dasein dem psychologischen Interesse des Sensualismus. Mag das psychologische Interesse berechtigt sein, so wird es einen Platz schon finden, aber keinesfalls entscheidet es die Fragen, die der transzendentalen Deduktion vorbehalten sind. In solcher Anmaßung liegt die Gefahr, die transzendentale Frage zu vergessen. Kant selbst hat diesem Interesse nachgegeben, die Nachfolger halten sich an den also interessierten Kant und führen ihn fort. Dabei sehen sie seine eigentliche Tat nicht und verlieren wieder den transzendentalen Gesichtspunkt.

Vorstehendem gedrängten historischen Überblick fiel die Aufgabe zu, ein Bild der Entwicklung zu zeichnen, aus dem der Beschauer ersieht, wie mühsam der transzendentale Gesichtspunkt sich Boden erringt, und wie er ihn immer wieder zurückerobern muss von Metaphysik und Psychologie. Nun kann es nicht mehr unsere Verwunderung wecken, wenn wir in dem Inventar selbst der größten Philosophen metaphysische und psychologische Erbstücke vorfinden, welche in der transzendentalen Philosophie mitgeführt werden, als gehörten sie in diese hinein. In dem folgenden Kapitel werden wir darzulegen haben, wie Kant von den dogmatischen Wegen der Metaphysik und Psychologie auf den transzendentalen Hauptweg gekommen ist.

Erstes Kapitel.

Kant.

Der Einflufs der Inaugural-Dissertation und der „Philosophischen Versuche“ Tetens auf Kants transzendentales Prinzip.

a) Inaugural-Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“. 1770.

Bedenken wir, daß zwischen dem Erscheinen der Inaugural-Dissertation und der Kr. d. r. V. 11 Jahre liegen, ein großer Zeitraum, in dem der bis dahin rührige Kant fast nichts außer einigen kleinen Aufsätzen gewissermaßen zur Erholung veröffentlicht hat, so ist die Frage berechtigt, ob ein Neues nach Ge-

staltung ringt, und ob die Schwierigkeit des originellen Schaffens bei der Behutsamkeit, die dem Philosophen eine vorschnelle Entscheidung verbietet, solche Ruhe und Sammlung gebieterisch fordert. Dann wäre die Schweigezeit zugleich ein Beweis für den hohen Grad der Selbstzucht, der Kant auszeichnet. Und in der Tat: non multa, sed multum, dieses Wort kennzeichnet die philosophische Arbeit Kants in den Jahren 1770 bis 1781. Von dem metaphysisch-psychologischen Gesichtspunkt der Inaugural-Dissertation geht Kant weiter zur transzendentalen Methode der Kr. d. r. V.

Wir haben im Folgenden die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ zu charakterisieren.

Im § 1 der Dissertation führt Kant aus: „Denn sich aus gegebenen Teilen die Zusammensetzung eines Ganzen mittels eines abstrakten Verstandesbegriffs zu denken, ist etwas anderes, als diesen allgemeinen Begriff, als eine Aufgabe der Vernunft, vermittelst des sinnlichen Erkenntnisvermögens auszuführen, d. h. in einer deutlichen Anschauung in concreto ihn sich vorzustellen.“ „Das letztere beruht auf den Bedingungen der Zeit, insofern der Begriff des Zusammengesetzten durch fortgehende Hinzufügung eines Teiles zu dem anderen auf erzeugende Weise (genetice), d. h. durch Synthese möglich ist, und gehört zu den Gesetzen der Anschauung.“ Kant versteht das Denken der Zusammensetzung als eine Aufgabe der Vernunft. Diese Aufgabe soll ausgeführt, diese Forderung soll realisiert werden, dem Befehle soll die Exekution folgen „vermittelst des sinnlichen Erkenntnisvermögens“. Ein Begriff ist „auf erzeugende Weise möglich“, er läßt sich „in concreto exsequi“, wenn man ihn durch Zusammensetzung aus gegebenen Teilen oder durch Zergliederung eines gegebenen Ganzen erzeugen kann. Beides aber, das Zusammensetzen und Zergliedern, beruht auf der Zeit, und zwar muß es „in einer begrenzten und angebbaren Zeit beendet werden“ können, sonst ist die Zusammensetzung und Zergliederung nicht vollständig, folglich können reine, ursprüngliche Begriffe nicht durch sie hervorgehen.

Die Begriffe des Stetigen und Unendlichen sind solche Begriffe, die nicht in concreto ausgeführt werden können, denn ich kann noch so lange zusammensetzen und zergliedern, ich gewinne auf diese Weise diese beiden Begriffe nicht. Im reinen Begriff des Stetigen und Unendlichen ist der Abschluß gefordert, der aber

in der Anschauung nicht möglich ist. In dem Begriff ist der Abschluß gedacht, aber er ist nur eine Forderung, will ich dieser genügen, so bin ich an Raum und Zeit gebunden, und für diese gibt es keinen Abschluß, sondern unendlichen Fortgang und Rückgang; in dem Begriffe ist das Unendliche als abgeschlossen gedacht, aber in der Anschauung finden wir Fortgang ohne Ende. Das exsequi des Begriffs des Unendlichen und Stetigen ist also nicht möglich. Aber als Begriff, lediglich im Denken, ist das Unendliche und Stetige uns möglich.

Da das Unendliche und Stetige in unserer Anschauung nicht möglich ist, „nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntnis unmöglich ist", haben viele diese Begriffe verworfen. Kant weist aber diese Folgerung zurück, die von dem Gedanken ausgeht, daß die subjektive Beschaffenheit das Kriterium sei für die Möglichkeit der Objekte. „Dieser subjektive Widerspruch aber," so heißt es gegen Schluß des § 1, „spiegelt, wie gar oft, einen objektiven Widerspruch vor und täuscht den Unaufmerksamen leicht, indem er die Schranken des menschlichen Geistes für die Schranken des Wesens der Dinge selbst nimmt." Welches Kriterium kennt er denn für Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge selbst?

Damit, daß wir das Stetige und Unendliche nicht durch unsere Anschauung erzeugen können, daß unsere Anschauung dazu nicht ausreicht, damit ist doch eben nur gesagt, daß unsere Anschauung so beschaffen ist, daß ihr nach den Gesetzen ihrer Beschaffenheit das in concreto exsequi jener beiden Begriffe unmöglich ist, aber keineswegs ist damit gesagt, daß das Stetige und Unendliche selbst unmöglich sind.

Kant hat zuvor die allgemeinen Begriffe als „Aufgaben der Vernunft" bezeichnet, deren „Exekution" vermittelst der Anschauung zu erfolgen habe. Ist die Lösung der Aufgabe aber vermittelst der Anschauung unmöglich, und gibt es kein anderes Mittel, dann kann die Aufgabe nicht mehr mit Sinn gestellt werden, sie ist also vor der Vernunft unmöglich. Die allgemeinen Begriffe als „Aufgaben der Vernunft" sind also unmöglich, aber wenn unsere Anschauung nicht zureicht, sie in concreto exsequi, so ist das eben ein Mangel nur unserer subjektiven Beschaffenheit, und es ist eine Anmaßung sondergleichen, zu behaupten, was uns unmöglich sei, anzuschauen, sei selbst überhaupt nicht möglich, sei als Ding nicht möglich. Als ob die Schranken

unserer Beschaffenheit auch Schranken für Sein oder Nichtsein der Dinge bedeuteten! Aber was heißt Sein oder Nichtsein, was heißt Ding? Sind das nicht auch Inhalte, Bestimmungen des Bewußtseins, also doch auch an unsere Beschaffenheit gebunden?

So mag denn auch das Stetige und Unendliche doch möglich sein, nicht im Ding, sondern im Bewußtsein, vielleicht in einem anderen Bewußtsein des Dinges als in dem der Anschauung. Das wäre nun freilich nicht zu behaupten, sondern zu beweisen. Kant zwar sagt in der Dissertation, daß die Anschauung die Dinge erkennt, wie sie erscheinen, der Verstand aber, so wie sie sind, den Beweis bleibt er indes schuldig; er sieht noch nicht das Problem, da er noch im Dogmatismus der gegebenen Dinge und der Erfahrung als Vergleichung dieser befangen ist. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge muß andere Kriterien haben als die Grenzen der Leistungsfähigkeit unserer subjektiven Beschaffenheit. Es ist unsinnig, zu sagen: Etwas ist nicht, weil ich es nicht sehen kann. Wie muß es dagegen richtig heißen? Etwas ist nicht für uns (wo sollte es sonst sein?!), weil es unserem Begriffe des Seins nicht entspricht, und zwar dem Begriffe unserer Wissenschaft. Sein ist aber auch nichts anderes als ein Inhalt, eine Bestimmung des Bewußtseins. Kann es sein? Diese Frage besagt mithin: kann es Inhalt, Bestimmung des Bewußtseins sein? Nun unterscheidet man aber Wahres und Falsches im Bewußtsein. Beides ist als Vorgang möglich. Und es ist eine andere Frage, wie der Mensch zum Bewußtsein des Stetigen und Unendlichen gelangt, eine andere, woran er die Möglichkeit bezw. Unmöglichkeit dieser beiden Inhalte im Bewußtsein der Wahrheit, der Wissenschaft erkennt. Vielleicht mag sich einer fortschreitenden Untersuchung als „das Wesen der Dinge selbst" das Wesen der Dinge im wissenschaftlichen Bewußtsein ergeben. Nicht auf die Beschaffenheit des Subjekts kommt es für das wissenschaftliche Bewußtsein an, sondern auf seinen Begriff der Wahrheit, des Gegenstandes, den es zu Grunde legt, der ihm Kriterium ist. Aber in der Dissertation bleibt Kant ganz vorzugsweise psychologisch interessiert, freilich mit der Einsicht, daß die subjektive Beschaffenheit kein Kriterium ist für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge. Aber eben diese „Dinge" versteht er noch nicht. Er gibt noch nicht die positive Antwort, was die Frage nach der Möglichkeit der Dinge bedeute und wo deren Kriterien liegen, wenn nicht in der Be-

schaffenheit des Subjekts. In letzter Instanz sind ihm die Dinge „gegeben“, entweder durch Empfindung oder durch den Verstand selbst.

§ 3 zufolge ist das Denken „ein Vermögen des Subjekts, wodurch es das, was *seiner Beschaffenheit* (Beschaffenheit des Subjekts!) wegen nicht von seinen Sinnen erfaßt werden kann, sich vorzustellen vermag“. „Die Erkenntnis, insofern sie den Gesetzen der Sinnlichkeit (d. i. den Gesetzen der Beschaffenheit! des Subjekts) unterworfen ist, ist die *sinnliche* (sensitiva); sofern sie den Gesetzen des Verstandes unterworfen ist, die verstandesmäßige (intellectualis) oder vernünftige.“ Offenbar spricht Kant von den psychologischen Gesetzen.

In § 4 ist die These aufgestellt: „daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie sind“. Die Begründung ist freilich sehr anfechtbar, da die Prämissen des ersten Satzes in § 4 nicht ohne Begründung zugestanden werden dürfen: daß die Sinnlichkeit nur unsere Veränderungen durch die Gegenwart der Gegenstände, daß die Verstandeserkenntnis aber, die von dieser subjektiven Bedingung frei ist, den reinen Gegenstand zu erkennen gibt. In psychologischer Richtung bewegt sich auch die Charakterisierung der Form: „Außerdem (wohnt der sinnlichen Vorstellung inne) etwas, was man die *Form* nennen kann, nämlich die *Erscheinungsweise* (species) des Sinnlichen, welche hervorgeht, sich ergibt, sofern das Mannigfaltige, das die Sinne affiziert, durch **eine Art** *Naturgesetz der Seele* zusammengeordnet wird.“ „. . . aber sie (die Form) ist eigentlich nicht ein Umriß oder eine Art Abbildung (Schema) des Gegenstandes, sondern nur *ein gewisses, dem Gemüt (menti) eingepflanztes Gesetz*, die aus der Gegenwart des Gegenstandes entsprungenen Empfindungen einander beizuordnen.“ (Wir geben hier der Übersetzung in der Ausgabe der „Sämtlichen Schriften“ 1797 den Vorzug vor der Übersetzung Vorländers in der Philosophischen Bibliothek des Dürrschen Verlages.) „Damit daher das Mannigfaltige des Gegenstandes, welches den Sinn affiziert, zu irgendwelchen *Ganzen einer Vorstellung* sich verbinde, bedarf es eines *inneren Prinzips* des Geistes, wodurch jenes Mannigfaltige *nach festen und angeborenen Gesetzen* eine gewisse Erscheinungsweise annimmt.“ Also durchweg ist hier von Naturgesetz der Seele, dem Gemüte eingepflanztem Gesetz, von festen und angeborenen

Gesetzen die Rede; aber es fällt das Bedenken auf, dem Kant doch Ausdruck gegeben hat: er spricht von „einer Art“ Naturgesetz, „einem gewissen“ dem Gemüte eingepflanzten Gesetz. Diese Einschränkungen, diese Ängstlichkeit des Ausdrucks verrät noch eine andere Richtung in dem Autor, die aber noch nicht lebendig genug wirkt.

Dem § 5 entnehmen wir: „Die Erkenntnisse heissen sinnlich wegen ihres Ursprungs, nicht wegen ihrer Vergleichung in Bezug auf Identität oder Gegensatz.“ Entweder werden Begriffe von den Dingen oder ihren Beziehungen irgendwie „gegeben“ oder die „irgendwoher gegebenen einander nur untergeordnet, . . . und unter sich nach dem Satze des Widerspruchs verglichen“. „Deshalb sind selbst die allgemeinsten Erfahrungsgesetze nichtsdestoweniger sinnlich, und die Prinzipien der sinnlichen Formen (die bestimmten Beziehungen im Raume), welche die Geometrie enthält, überschreiten, so viel auch der Verstand dabei zu tun haben mag, indem er aus dem sinnlich (durch die reine Anschauung) Gegebenen nach logischen Regeln Schlüsse zieht, doch nicht die Sphäre des Sinnlichen.“ Diese logischen Regeln sind der Satz der Identität und des Widerspruchs. „In dem Sinnlichen aber und dem Erscheinenden heißt das, was dem logischen Gebrauche des Verstandes vorhergeht, Erscheinung, dagegen die reflektierte Erkenntnis, welche aus der mittels des Verstandes erfolgenden Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heisst Erfahrung.“ Es ist das Vergleichen gemäß dem Satze des Widerspruches; durch Vergleichung mehrerer Erscheinungen nach diesem Satze entsteht also Erfahrung.

Stellen wir obigen Ausführungen nur einige Sätze aus der Kr. d. r. V.[1]) gegenüber, so ersehen wir unschwer den Abstand der beiden Werke.

Erfahrung ist die „objektive Erkenntnis der Erscheinungen“ 246, Erfahrung ist die „objektiv gültige Erkenntnis“ 722, diese wird aber nicht durch Vergleichung der gegebenen Dinge gewonnen, das hieße, die Dinge drehen, um aus ihnen Erkenntnis zu gewinnen, aber Kopernikus ließ „den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe“. 2. A. XVI. Die Dinge müssen wir in Ruhe lassen und uns drehen, also ist es auch nicht Vergleichung der Erscheinungen, durch die Erfahrung uns möglich

---

Ich zitiere nach der 2. Aufl.

ist. Kant bezeichnet es „als die veränderte Methode der Denkungsart, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen. was wir selbst in sie legen". 2. A. XVIII. Die Kr. d. r. V. wird „eine gänzliche Revolution mit derselben (der Methode der Metaphysik) vornehmen" 2. A. XXII „nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher". Wir müssen uns also drehen und die Dinge in Ruhe lassen, um zur Erfahrung als Erkenntnis der Dinge zu gelangen. Wie müssen wir uns drehen, um Erfahrung zu ermöglichen? Wir müssen nach dem Bewußtsein des Maßstabes uns richten, nach Prinzipien. Diese gewinnen wir durch Deduktion aus dem Bewußtsein der Einheit, des Gegenstandes, des Gesetzes, indem wir ihm genügende Mittel und Grundlagen erzeugen. Insofern ist die Apperzeption der „Grund der Möglichkeit der Kategorien" und, wie wir hinzufügen möchten, auch der Anschauungen.

Die Erfahrung ist also in ganz anderer Richtung Problem der Kr. d. r. V. als der Dissertation. Keimweise liegt dieser andere Gesichtspunkt — es ist der transzendentale — auch in der Dissertation. In ihr mag der transzendentale Gedankengang in dem hohen Gebüsch psychologischer Interessen versteckt liegen, aber in der Kr. d. r. V. erweist er sich als Hauptweg. Freilich, über diesen Hauptweg ragen doch noch stärkere Zweige psychologischer Interessen herüber und versperren zeitweilig gar jeden Ausblick auf das Ziel des Weges, so daß man im Zweifel über seine Richtung sein kann. Diese Zweige, die den Blick auf das transzendentale Ziel behindern, sind abzuschneiden, und immer wieder ist die Richtung des Weges als transzendental zu bestimmen; das ist die Nachfolge Kants. Die Dissertation enthält nicht nur psychologische Interessen, sondern den Keim der transzendentalen Richtung, die Kr. d. r. V. dagegen enthält nicht nur transzendentale Philosophie, sondern einen Rest psychologischer Fragestellung. Über diesen Rest aber das Neue übersehen, heißt Kants innerem Fortschritt zu den Höhepunkten seiner Philosophie nicht folgen, das heißt, die transzendentale Frage Kants mit Reinhold und Fichte übersehen. Der Rest psychologischer Auffassung in der Kritik wird verständlich aus dem Einfluß der Inaugural-Dissertation auf ihren Autor. Diese Entwicklung Kants erklärt den Rest Psychologie in der Kritik; dieser Rest läßt uns das Mißverständnis der Nachfolger Kants milder beurteilen, aber Mißverständnis bleibt's.

In der Dissertation spricht Kant von dem logischen Gebrauch des Verstandes bei der Erfahrung, wie oben gezeigt, und daneben von einem realen Gebrauch des Verstandes, in der Kritik aber bestimmt der transzendentale Gesichtspunkt, daß der Verstand realisiert wird, indem er restringiert wird auf die Bedingungen der Anschauung, und es heißt auch nicht mehr wie in § 4 der Dissertation: „daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie sind," sondern nunmehr heißt es: „Vielmehr ist der reine Verstand in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich." 1. Aufl. 128. Der reine Verstand macht Erfahrung ursprünglich möglich! Wie ganz anders lautet das als der § 5 der Dissertation: „Die Erkenntnisse heißen sinnlich wegen ihres Ursprungs." „Deshalb sind selbst die allgemeinsten Erfahrungsgesetze nichtsdestoweniger sinnlich." In der Kritik macht der Verstand die Erfahrung ursprünglich möglich, in der Dissertation sind die Erfahrungsgesetze ihrem Ursprung nach sinnlich, hier handelt es sich um den Ursprung des Stoffes aus der Empfindung als dem Gegebenen für Erfahrung als Reflexion nach dem Satze des Widerspruchs, dort um den Ursprung als den letzten Grund der Erfahrung als Wissenschaft aus Prinzipien. Der Verstand hat also gerade für die „Erscheinungen" „realen Gebrauch" erlangt, und die Erkenntnis von „Dingen, so wie sie sind" durch den Verstand allein, wird in der Kritik abgewiesen: „der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge . . ." 344.

Die Ablehnung des Noumenon im positiven Verstande ist der Fortschritt der Kritik über die Dissertation. Fragen wir nach dem Gesichtspunkt, aus dem die Änderungen der Kritik gegenüber der Dissertation erfolgt sind, so ergibt sich als entscheidend die Durchführung des transzendentalen an Stelle des psychologischen Gesichtspunktes.

Wir betonen: Die Durchführung des transzendentalen Gesichtspunktes, denn eingeführt ist er bereits in den §§ 7 ff. der Dissertation. In § 7 bestimmt die Dissertation: „die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr

verworren sein". „Trotzdem trägt jede dieser Erkenntnisse das Zeichen ihrer Herkunft." Deutlichkeit und Undeutlichkeit ist also nicht das Zeichen ihrer Herkunft. Eine ähnliche Betrachtung steht auch in der Kr. d. r. V. 326/27, daß nämlich der Unterschied der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht bloß Unterschied der Deutlichkeit, sondern des Ursprungs sei. Von ihrem Ursprung her heißen die Begriffe sinnliche, können aber als solche sehr deutlich sein, oder Verstandesbegriffe und können als solche sehr verworren sein. In der Kritik finden wir dann die Verbindung: Ursprung und Inhalt. Der Inhalt bedeutet den Gegenstandsbezug, somit besagt er die eigenartige Richtung der Kritik, den transzendentalen Gesichtspunkt. Diesen finden wir freilich schon in der Dissertation, aber doch bleibt die Richtung hier nur angebahnt.

Der § 8 enthält die Frage nach der Herkunft, der § 9 aber nach dem Zweck der Begriffe, der § 8 fragt, wo die Begriffe „zu suchen sind", der § 9 aber, wozu sie „dienen", was sie ermöglichen, welchen „Nutzen sie bringen". Und es ergibt sich bei näherem Zusehen, daß die Dissertation manche positive Bestimmung in transzendentaler Hinsicht der Kritik bereits vorwegnimmt. Besonders beachten wir den Bezug auf Wissenschaft bereits in der Dissertation, obgleich man freilich zufolge früheren Schriften z. B. jener über die negativen Größen eine noch weitergehende Bezugnahme auf Wissenschaft hätte erwarten können. Was in der Dissertation immer noch von untergeordneter Bedeutung bleibt, die transzendentale Frage, wird in der Kritik zum Angelpunkt, aber dabei wird das Interesse keineswegs aufgegeben, das in der Dissertation die entscheidende Rolle spielt, nämlich das Interesse an der „Herkunft" der Begriffe. Dieses psychologische Interesse greift aus der Dissertation in die Kritik hinüber, als ob die transzendentale Untersuchung durch die psychologische gestützt oder gar fundamentiert werden könnte. Bei Kant kommen beide Richtungen zum Ausdruck, aber doch als verschiedene Interessen mit eigenen Wegen.

Die Psychologie führt zu dem Problem: das Kriterium der Erkenntnis in anderer Richtung zu suchen als in der psychologischen, da diese es nicht geben kann. Selbst die schärfste psychologische Untersuchung, wie sie etwa Tetens eigen ist, wie sie auch Kant selbst in der Kr. d. r. V. führt, kann nicht die Aufgabe lösen, die der transzendentalen Deduktion gestellt ist. Es

ist, als ob Kant die psychologische Arbeit immer wieder versuche, um an ihrem Ergebnis zu zeigen, daß der Autor deren Tendenz wohl versteht, auch persönliches Interesse an jenen Problemen nimmt, aber gerade von diesem Verständnis her für die Frage der Kriterien der Erkenntnis einen anderen Weg fordert, den transzendentalen.

In gleicher Weise wie bisher nehmen wir zu § 8 der Dissertation Stellung. Dieser nennt Metaphysik „diejenige Philosophie, welche die obersten Prinzipien des reinen Verstandesgebrauchs enthält" und fährt fort: „dagegen ist die Wissenschaft, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntnis von der des Verstandes darlegt, nur eine Propädeutik zu ihr; von ihr geben wir in dieser unserer Abhandlung einen Versuch. Da es also in der Metaphysik keine Erfahrungsprinzipien gibt, so sind die in ihr vorkommenden Begriffe nicht in den Sinnen zu suchen, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst; nicht als angeborene Begriffe, sondern aus den dem Geiste eingepflanzten Gesetzen abstrahiert (indem man bei Gelegenheit der Erfahrung auf dessen Handlungen achtet), folglich erworben. Zu dieser Gattung gehören: die Möglichkeit, das Dasein, die Notwendigkeit, die Substanz, die Ursache u. s. w. mit ihren gegenteiligen oder zugehörigen Begriffen; da diese niemals als Teile in irgend eine sinnliche Vorstelluug eingehen, ließen sie sich in keiner Weise von ihr abstrahieren." Diese Begriffe sind also „in der Natur des reinen Verstandes" zu suchen, wenn man wissen will, wie man zu ihnen gelangt, aber nicht, wenn man wissen will, was sie leisten, ob sie Wissenschaft ermöglichen. Sie sind „aus den dem Geiste eingepflanzten Gesetzen" zu abstrahieren; hierin liegt ein Fortschritt, freilich nur in der psychologischen Richtung; die Begriffe selbst sind nicht als „angeboren" zu finden, sondern als den Gesetzen entsprungen, von denen es allerdings heißt, daß sie „dem Geiste eingepflanzt" seien. Die dem Geiste eingepflanzten Gesetze besagen die natürliche Beschaffenheit des Geistes, transzendental aber lautet die Frage nicht, wie ich zu Begriffen komme, ob sie angeboren oder erworben seien, sondern was sie leisten, ob sie aus der Möglichkeit des wissenschaftlichen Bewußtseins entspringen, d. h. ob sie erzeugende Bedingungen, Formen des wissenschaftlichen Bewußtseins seien. „Indem man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine (des Verstandes) Handlungen achtet!" Diesen scheinbar unwichtigen Gedanken des überdies noch in

Klammern gesetzten Nebensatzes mag Kant weiter verfolgt haben. Der Verstand gibt bei der Erfahrung nicht die Dinge, sondern legt Begriffe unter, um durch sie die Dinge, sagen wir hier ruhig noch, zu ordnen oder zu vergleichen; der Verstand erweist sich also bei der Erfahrung als das Werkzeug zur Vergleichung und Ordnung der irgendwoher gegebenen Begriffe von Dingen. Wie muß das Werkzeug beschaffen sein, welchen Inhalt muß der Verstand besagen, um die Dinge wissenschaftlich zu ordnen und zu vergleichen? Denn bei dem „Ordnen" und „Vergleichen" der gegebenen Dinge selbst ist Kant zunächst noch stehen geblieben, statt sofort zu sagen: nichts ist gegeben als die Aufgabe, auch der Gegenstand muß erzeugt werden. Wie ist es aber möglich, so mußte Kant weiter fragen, daß derselbe Verstand, der ein Werkzeug, eine Funktion bedeutet, „im realen Gebrauch" den Begriff eines Dinges enthält? Ist denn Funktion und Ding etwa dasselbe? könnte Ding am Ende auch ein methodischer Ausdruck sein, der nach seiner Leistung für die Wissenschaft zu würdigen wäre? Und gar das Ding der Empfindung? Daß der Verstand keine Dinge gibt, sondern Mittel zur Erzeugung der wissenschaftlichen Erfahrung, ist die positive Antwort auf diese Fragen. Aber über die Begriffe der Dinge ist das Urteil nicht gefällt, sie bleiben „irgendwoher gegeben". Und gerade von der Dissertation her ist in der Kr. d. r. V. die Materie in der Empfindung als Rest des Dogmatismus wenigstens im Anfange stehen geblieben. Der Verstand gibt Gesichtspunkte, Instrumente, Mittel, Methoden, die irgendwoher gegebenen Begriffe von Dingen zu vergleichen. In welcher Form ermöglichen diese Mittel wissenschaftliche Vergleichung? So mag die transzendentale Frage in der primitiven Gestalt der ersten Problemstellung gelautet haben. Dann aber gelangt sie zur Reife, indem sie den dogmatischen Rest abstreift. Hat man nun erst einmal die Frage überhaupt an die Wissenschaft gestellt, so wird man zuletzt auch an die richtig verstandene Wissenschaft sich wenden. Ist die Naturwissenschaft ein Vergleichen der irgendwoher gegebenen Begriffe von Dingen? oder ist ihr nichts gegeben, erzeugt sie alles aus sich selbst? Die Naturwissenschaft hat es mit infimitesimalen Schwingungen zu tun. Sind diese durch Empfindung gegeben? Das Denken des Infimitesimalen erzeugt sie. Die Empfindung gibt Dinge in dem Sinne, daß sie für ihre Inhalte die Geltung von Dingen bean-

spruch, aber dieser Anspruch wird von der Kritik abgewiesen zu Gunsten der Leistung des Denkens des Infinitesimalen.

Wir denken uns Kant bei nochmaliger Lektüre der Dissertation als seinen eigenen Rezensenten. Da mag er in § 8 den Gedanken unterstrichen haben: „indem man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine (des Verstandes) Handlungen achtet". Diese Achtung führte ihn dazu, den Verstand in der Kr. d. r. V. transzendental zu würdigen. Aber eben dieser Ausgang in Anlehnung an die Dissertation brachte ihn noch nicht zur vollen transzendentalen Klarheit. Betreffend die Stellung der Empfindung verrät Kant auch in der Kritik einen Rest psychologischer Auffassung aus der Dissertation.

Auch dem § 10 hat er Einfluß bei der Abfassung der Kritik verstattet. In diesem § heißt es: „alle unsere Anschauung ist nämlich an ein Prinzip der Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar oder als Einzelnes von dem Geiste geschaut und nicht bloß diskursiv durch allgemeine Begriffe gedacht werden kann. Dieses formale Prinzip unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist aber die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann, und als eine Bedingung der sinnlichen Erkenntnis ist es deshalb kein Mittel zu einer intellektualen Anschauung . . . Die Anschauung unseres Geistes ist nämlich immer passiv und deshalb nur soweit möglich, als etwas unsere Sinne affizieren kann." Diese Möglichkeit ist die des psychologischen Geschehens. Transzendental lautet die Frage der Möglichkeit dahin: die Anschauung ist transzendental möglich, wenn sie eine Bedingung ist zur Erzeugung des wissenschaftlichen Gegenstandes. Insofern ist sie nicht sowohl die Bedingung, „unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann", als vielmehr Bedingung, unter der etwas Gegenstand des wissenschaftlichen Bewußtseins sein kann. Anschauung und Affektion unserer Sinne gehören psychologisch vielleicht zusammen, aber transzendental gehören Anschauung und Denken zusammen, in den konstitutiven Grundsätzen der Erfahrung. Diese Zusammengehörigkeit erweist die Kritik, aber das Zusammengehen der Anschauung mit der Affektion der Sinne entnimmt Kant der Dissertation und so ist die Kritik nicht frei von dem Gedanken, daß auch die Empfindung, welche ja Affektion der Sinne besagt, ein mit Anschauung und Denken zusammengehöriges Element sei.

In § 11 behauptet Kant, daß es von den Erscheinungen eine „durchaus wahre“ Erkenntnis gebe. Seine Begründung aber ist psychologisch dogmatisch. „Erstens zeugen sie (die Erscheinungen), insofern sie sinnliche Begriffe oder Wahrnehmungen sind, als bewirkt (gewirkt) von der Gegenwart eines Gegenstandes, was den Idealismus widerlegt.“ Der Gegenstand gehört also in den Begriff der wahren Erkenntnis, diese Feststellung scheint uns wichtig. Daß die Erscheinungen aber „als Wirkungen von der Gegenwart eines Gegenstandes zeugen“, ist dogmatische Annahme; daß die Gegenstände uns durch die Sinne affizieren, ist eine andere Ausdrucksweise desselben Dogmas. Mögen sie immer „von der Gegenwart eines Gegenstandes zeugen“, so ist doch dieses Zeugnis nicht mehr als ein Anspruch und muß erst geprüft werden, gibt es doch auch schlechte Zeugen, was wir ja von Heraklit her wissen. Der Richter muß auch die Qualität der Zeugen prüfen, die Aussagen müssen gewogen werden, ehe er ein Urteil fällt. Gehört überhaupt, mit welchem Recht, in welchem Sinn gehört „die Gegenwart eines Gegenstandes“ zum Begriff der „durchaus wahren“ Erkenntnis? Bejahenden Falls: inwiefern bezeugen die Erscheinungen diese Gegenwart des Gegenstandes? Alles Fragen, die in der Dissertation nicht einmal gestellt werden, geschweige denn zur Lösung kommen. Die transzendentale Frage der Kritik kennt allererst diese Probleme. — Kant fährt in § 11 also fort: „insofern man aber die *Urteile* über das sinnlich Erkannte im Auge hat, so besteht die Wahrheit des Urteils in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt; *der Begriff des Subjekts nun*, so weit es Erscheinung ist, wird *nur durch die Beziehung auf* das sinnliche Erkenntnisvermögen gegeben, und *demselben gemäß werden auch die sinnlich beobachtbaren Prädikate* gegeben; also **erfolgen** die Vorstellungen *des Subjekts und des Prädikats* **nach gemeinsamen Gesetzen** und bieten **deshalb die Handhabe für eine durchaus wahre Erkenntnis.**“ So wird die Gemeinsamkeit des psychologischen Ursprungs und Werdegangs zum Kriterium der wahren Erkenntnis! Das ist das Falsche. Beweist denn so der Physiker die Wahrheit seiner Sätze, oder auf welchen Kriterien baut er seine Wissenschaft auf? Das ist die transzendentale Frage, die wir hier vermissen.

Der § 12 anerkennt die Mathematik als „Muster der höchsten Gewißheit“ und behauptet auch „eine Wissenschaft von den

Sinnesdingen": „Indem so die reine Mathematik die Form unserer ganzen sinnlichen Erkenntnis auseinanderlegt, ist sie das Organon jeder anschaulichen und deutlichen Erkenntnis, und, da ihre Gegenstände selbst nicht bloß die formalen Prinzipien aller Anschauung, sondern selbst ursprüngliche Anschauungen sind, so spendet sie die wahrste Erkenntnis und zugleich das Muster der höchsten Gewißheit für andere." Es gibt also eine Wissenschaft von den Sinnesdingen, „obgleich bei ihr, da es Erscheinungen sind, kein realer Verstandesgebrauch stattfindet, sondern nur ein logischer," da ihre Gegenstände selbst ursprüngliche Anschauungen sind; das heißt: sie sind nicht anderswoher gegeben, sie sind aus der Anschauung selbst entsprungen; mit diesen ursprünglichen Anschauungen hat es die Mathematik zu tun; diese Gegenstände erweisen sich sodann als „die formalen Prinzipien aller Anschauung". Die Mathematik hat es also nicht mit allen Anschauungen zu tun, sondern mit deren formalen Prinzipien, mit den ursprünglichen Anschauungen; in ihr ist daher keine Empfindung, sondern nur das, was aus der Anschauung selbst entspringt. Daher spendet sie „die wahrste Erkenntnis und zugleich das Muster der höchsten Gewißheit". Die ursprünglichen Anschauungen sind die von nichts abzuleitenden, keine fremden Bestandteile enthaltenden Anschauungen; sie erweisen sich dann als die formalen Prinzipien aller Anschauung. Wir müssen hier vor allem beachten, daß es sich um Mathematik handelt, daß deren Gegenstände „ursprüngliche Anschauungen" und formale „Prinzipien aller Anschauung" genannt werden. So bahnt sich die Richtung auf die Wissenschaft an. Aber damit allein ist noch nicht alles gewonnen. Warum spendet die Mathematik die wahrste Erkenntnis? Weil ihre Gegenstände „ursprüngliche Anschauungen" sind; so wird wieder der psychische Vorgang bezw. die psychische Qualität zum Kriterium der Wahrheit. In der transzendentalen Problemstellung aber wird das Kriterium der Wahrheit nicht in einem Vorgang des Bewußtseins gefunden, von dessen Beschaffenheit das Bewußtsein in seinem wissenschaftlichen Urteil gar nichts weiß, also nicht in einem Naturgesetz, dem das Bewußtsein folgt, sondern das Kriterium wird in einem Inhalte gefunden, den das Bewußtsein zu Grunde legt, zuletzt in dem Gedanken des Gesetzes, wodurch es Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, nicht des Geschehens, sondern der Geltung des Inhalts begründet. Das ist die transzendentale Frage, das Interesse an der Mathematik

aus transzendentalem Gesichtspunkt. Der Mathematiker beweist seine Sätze nicht psychologisch, indem er auf „ursprüngliche Anschauungen“ rekurriert, sondern inhaltlich, aus seinen Inhalten selbst, insofern sie einem Leitbegriff, der zu Grunde gelegt ist, genügen. Aus diesem entspringt die Gewißheit, diese Einheit des Bewußtseins ist der transzendentale „Ursprung“ für die reinen Formen, nicht in dem psychologischen Ursprung ist der Grund für die Wahrheit enthalten.

Das Thema ist gestellt: „Mathematik spendet wahrste Erkenntnis“, „es gibt eine Wissenschaft von den Sinnendingen“. Worauf beruht die Gewißheit? Diese Frage quält Kant auch dann noch, nachdem er im § 12 die psychologische Antwort gegeben, und führt ihn zur transzendentalen Methode der Kritik.

Der dritte Abschnitt der Dissertation erörtert die „Prinzipien der Formen der Sinnenwelt“, Zeit und Raum. Nur das Wichtigste sei hier in Betracht gezogen. Dem § 14 entnehmen wir Satz 5: „die Zeit ist nichts Objektives und Reales, weder eine Substanz noch ein Accidens, noch ein Verhältnis, sondern eine subjektive, **durch die Natur** des menschlichen Geistes notwendige Bedingung, wonach alles Sinnliche nach einem bestimmten Gesetze zu einander geordnet wird.“ Aber nicht „die durch die Natur des menschlichen Geistes notwendige Bedingung“ interessiert uns transzendental, sondern die Zeit als Bedingung zur Ermöglichung des wissenschaftlichen Gegenstandes. Das ist doch eine ganz andere Frage, nicht inwiefern sie durch die Natur des Geistes notwendig ist, sondern was sie beiträgt zur Notwendigkeit des Gegenstandes, inwiefern sie den Gegenstand erzeugt. Nicht die Zeit als Bedingung alles dessen, was in die Sinne fällt, daß etwas nur in die Sinne fällt unter der Bedingung der Zeit, findet das transzendentale Interesse, sondern das transzendentale Interesse fragt, ob etwas in die Wissenschaft falle, wissenschaftlich beruhe, fundamentiert sei auf der Zeit. Was leistet die Zeit, nicht für alles, was in die Sinne fällt, sondern für die wissenschaftliche Erzeugung des Gegenstandes? Hierauf ist Kants Interesse noch nicht gespannt. Die Möglichkeit der Welt und die Möglichkeit des Gegenstandes bezeichnen das verschiedene Interesse der Dissertation und der Kr. d. r. V., und wo Kant in der Dissertation die Frage streift, worauf die Gewißheit der Mathematik beruhe, da hören wir als Begründung immer nur den Hinweis auf das Hervorgehen „aus der Natur des Geistes nach einem

festen Gesetz“ § 15 D, im Gegensatz zum „Entlehnen der Grundlagen aus der Erfahrung“ ib. Aber die Mathematik ist Wissenschaft und kein Hirngespinnst lediglich aus dem Grunde, weil sie den Gegenstand der Erfahrung in der Naturwissenschaft möglich macht. An der Naturwissenschaft Newtons mußte Kant sich neu orientieren, von der Frage nach dem Gegenstand ausgehen, um die transzendentale Philosophie schaffen zu können. Und wirklich schreibt er zwischen Erscheinen der Dissertation 1770 und der Kr. d. r. V. 1781 unterm 21. Februar 1772 an Marcus Herz: „Ich frug mich selbst, worauf beruht die Beziehung dessen, was wir Vorstellung nennen, auf den Gegenstand.“

Die folgenden §§ der Dissertation dürften wir übergehen, da sie den früheren analoge Erörterungen bringen, der prinzipielle Gesichtspunkt der Dissertation aber uns nach dem Vorigen nicht mehr zweifelhaft sein darf.

Die transzendentale Frage an die richtig verstandene Wissenschaft richten, d. h. negativ mit Bezug auf die Dissertation an die Naturwissenschaft nicht als Vergleichung gegebener Dinge; die psychologischen Interessen von den transzendentalen Problemen scheiden, zum mindesten von ihnen nicht die Lösung der transzendentalen Frage annehmen; der Empfindung den richtigen transzendentalen Ort anweisen: das heißt die Kr. d. r. V. von der bei der Abfassung der Kritik naturgemäß vorhandenen historischen Bedingtheit Kants, die wir uns aus der Dissertation zum Bewußtsein bringen können, loslösen. Von diesem Geiste ist Cohens Schaffen getragen: der richtigen Stellung des Infinitesimalen im Haushalt des wissenschaftlichen Denkens kommt diese Leistung zu, die Betonung dieses Gedankens und seine Durchführung ist der Mittelpunkt der Philosophie Cohens.

Für das historische Verständnis der Nachfolger Kants aber ist es notwendig, zu betonen und nachzuweisen, daß Kant in der Dissertation vorzüglich noch von psychologisch-dogmatischen Gesichtspunkten ausgeht, so daß es begreiflich ist, daß in der nach 1770 einsetzenden Arbeit an der Kr. d. r. V. sich Einflüsse der vorhergehenden Periode bemerkbar machen. In der Richtung auf die Dissertation allein die Kritik verstehen, heißt, den Fortschritt wieder aufheben, den die transzendentale Richtung der Kritik bedeutet. Wir werden darzustellen versuchen, daß Reinhold und Fichte diesen Abweg beschreiten.

Zuvor mag noch das Faktum kurze Erwähnung finden, daß Kant von den „Philosophischen Versuchen“ des Tetens, deren Erscheinen in die Zeit der Abfassung seiner Kritik fällt, einen Einfluß erfahren hat, der ebenfalls den psychologisch-dogmatischen Rest der Kritik zu erklären geeignet ist. Aber diesen „Philosophischen Versuchen“ des Tetens ging das Erscheinen der Dissertation Kants voraus und die „Philosophischen Versuche“ können den Einfluß nicht verleugnen, den ihr Autor von der Dissertation erfahren hat. Daß das Subjektive der Grund des Objektiven ist, diese Einsicht verdankt Tetens der Dissertation Kants. Er empfindet wie Kant, daß etwas in der bisherigen Philosophie nicht in Ordnung ist, er sucht auch mit ihm in gleicher Richtung, bleibt dann aber weit hinter Kants gewaltigem Fortschreiten zur Kritik zurück.

b) Tetens „Philosophische Versuche über die menschliche Natur“. 1776/77.

Es ist der Begriff der Vorstellung, der durch Tetens eingehende Behandlung erfährt.

S. 26 führt er aus: „Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken. Für sich sind sie dies nicht. Das Bild von dem Mond ist nur eine Materie der Idee von dem Mond. Es fehlet ihm noch die Form: die Idee enthält außer der Vorstellung ein Bewußtsein, ein Gewahrnehmen und Unterscheiden, und setzet Vergleichungen voraus und Urteile, sobald wir sie als eine Idee von einem gewissen Gegenstande ansehen. Diese letztere sind Wirkungen des Gefühls und der Denkkraft, die, zum wenigsten in Gedanken, von der Vorstellung abgesondert werden können, wenn sie gleich in der Natur innig mit ihnen verbunden sind.“

Und des Weiteren betont er:

„Die Seele mag Bilder von den Gegenständen haben, mag diese weglegen und wieder entwickeln, mag sie verbinden und trennen und bearbeiten, wie sie will; so ist dieses alles noch etwas anders, als diese Bilder in sich gewahrnehmen, sie für das erkennen, was sie sind, und sie zu dem Zweck gebrauchen, zu dem sie bestimmt sind.“

Tetens läßt uns auch über den Zweck dieser Sonderung nicht im Unklaren: „Eine solche Sonderung in Gedanken, sagt er, ist

nötig, wenigstens im Anfange, um dasjenige, was die Vorstellungen allein angehet, desto ungestörter überlegen zu können." 27. Das zweite Moment neben der Vorstellung ist also „ein Bewußtsein... sobald wir sie als eine Idee von einem gewissen Gegenstande ansehen." Dieser Gesichtspunkt des Gegenstandes ist es demnach, der die Formen veranlaßt. Der transzendentale Philosoph würde sagen: der die Formen begründet. Ist der Gegenstand nämlich wissenschaftlich gedacht, dann leiten sich aus ihm die Formen ab, die Mittel, die Vorstellung „gewahrzunehmen", zu „erkennen für das, was sie ist". Der psychologische Interessent dagegen sagt: die Idee des Gegenstandes, ob wissenschaftlich oder nicht wissenschaftlich gedacht, veranlaßt ein anderes als die Vorstellung, nämlich die Form, ein Unterscheiden und Vergleichen. Es ist die Richtung einer anderen Tätigkeit, einer neuen Funktion. Noch nicht fragt man, wie diese Funktion Wissenschaft erzeuge, ermögliche. Tetens Frage fällt mit dem metaphysischen a priori Kants zusammen, betrifft die metaphysische Form, es wird in Gedanken getrennt, „was in der Natur innig verbunden ist". Also handelt es sich um einen Teil der Natur, des Vorganges! Da mag man denn auch nach der Ursache forschen und sagen: „die letzteren sind Wirkungen des Gefühls und der Denkkraft". Aber die transzendentale Frage ist nur die der wissenschaftlichen Leistung, und zwar nicht in dem Sinne, was sie bewirke, oder durch was sie bewirkt werde, also nicht in dem Sinne der Kraftleistung, sondern die transzendentale Frage ist dafür interessiert, was der Inhalt leiste dem wissenschaftlichen Bewußtsein, ob er transzendentale Form sei, d. h. wissenschaftliches Bewußtsein ermögliche. Indem wir die transzendentale Frage an die Wissenschaft stellen, müssen wir anmerken, daß wir sie hiermit nicht erschöpfen, sondern einschränken; analog muß die transzendentale Frage an die anderen Fakta des Kulturbewußtseins gerichtet werden, an das Bewußtsein der Sittlichkeit und Kunst. Tetens selbst ist für die Vorstellung interessiert: „diese Sonderung in Gedanken" sei „nötig, wenigstens im Anfange, um dasjenige, was die Vorstellungen allein angehet, desto ungestörter überlegen zu können". Es ist damit Kants Aufgabe vorgezeichnet, die sich an dieser These des Tetens gebildet haben mag: diese Sonderung ist nötig, um auch dasjenige, was das Bewußtsein der Form allein angeht, desto ungestörter überlegen zu können. So entsteht die „metaphysische Erörterung".

Und es erscheint berechtigt zu folgern: ich muß erst wissen, was die Idee des Gegenstandes „allein angeht“, ehe ich sagen kann, dieses ist eine Bedingung der Wissenschaft. Denn woher habe ich sonst die Idee, wenn nicht durch Analyse ersondert? Will man also den transzendentalen Gesichtspunkt schon gelten lassen, so scheint er doch zuvor eine psychologische Analyse zu fordern. So ist Kant seinen Weg gegangen, er hat die metaphysische Erörterung der transzendentalen vorausgeschickt. Aber ob etwas eine Bedingung der Wissenschaft sei, kann ich nur aus dem Begriff des Wissens selbst deduzieren und nicht dadurch nachweisen, daß ich dieses Etwas als ein psychologisch Eigenartiges nachweise, denn nicht dadurch ist es als Fundament der Wissenschaft legitimiert. Ich habe die Idee nicht durch psychologische Analyse, das ist falsch. Transzendental habe ich sie aus dem Begriff der Wissenschaft. Nicht so gewinnt Tetens seine Aufstellungen, sondern seine Methode ist die der psychologischen Analyse, darin ist er Meister. Hier knüpft Kant an, von hier aus bringt er viele Termini und Ausführungen in die transzendentale Philosophie hinein, die dort keine Stätte haben und als Fremdkörper zerstörend wirken. In der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. hat Kant die transzendentale Erörterung von der metaphysischen getrennt, er hat also das Bedürfnis gehabt, schärfer den Unterschied beider zu betonen, da die Zeitgenossen über dem metaphysisch-psychologischen Ausgang den transzendentalen Fortgang übersahen.

Tetens spricht von einer „metaphysischen Auflösung“, dieser Terminus weist auf Kants „metaphysische Erörterung“ hin. p. III IV lesen wir bei Tetens: „. . . dies sind die wesentlichsten Verrichtungen bei der psychologischen Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruhet. Diese Methode ist die Methode in der Naturlehre, und die einzige, die uns zunächst die Wirkungen der Seele und ihre Verbindungen unter einander zeiget, wie sie wirklich sind, und dann hoffen läßt, Grundsätze zu finden, woraus sich mit Zuverlässigkeit auf ihre Ursachen schließen, und dann . . . festsetzen läßt . . . Es kommt also bei diesen analytischen Erklärungen der Seelenveränderungen darauf an, genauer die Art zu bestimmen, wie sie es sind. Diese Auflösungen sollten billig die metaphysischen heißen. Sie liegen ganz außer den Grenzen der Beobachtung und bestehen am Ende in einer Reduktion dessen, was man bei der Seele beobachtet, auf Modifikationen des

Gehirns, woran aber ein immaterielles Ich, **als wirkende und bewegende Kraft** Anteil habe, und zugleich mit dem Gehirn modifiziert werden kann."

Die psychologische Analysis zeigt also nur die Wirkungen der Seele und die Verbindungen dieser Wirkungen unter einander, die metaphysische Auflösung schließt auf ihre Ursachen, d. i. Modifikationen des Gehirns und eines immateriellen Ich. In dieser Richtung verfaßt auch Kant die metaphysische Erörterung: durch die Empfindung affiziert uns der Gegenstand, er ist aber nicht die Ursache der Formen, sondern diese psychologischen Inhalte sind ursprünglich, d. h. sie haben ihre Ursache in uns. Freilich geht Kant dieser Untersuchung nicht weiter nach, er spricht weder von der Modifikation des Gehirns noch von dem immateriellen Ich, aber die Richtung auf die Ursache der durch die beobachtende Methode zu ermittelnden Seelenveränderungen und Verbindungen ist in der metaphysischen Erörterung zu finden. Kant schwingt sich zwar von ihr zur transzendentalen Untersuchung auf. Aber so wahr dies ist, ebenso wahr ist, daß er von der metaphysischen Erörterung im Sinne des Tetens ausgeht.

Es schädigt darum nicht die Sache, wenn die historische Untersuchung bei der Interpretation des Öfteren statt des transzendentalen Gedankenganges metaphysische Gänge findet. Der Terminus „Ursprung" z. B. hat transzendentale Bedeutung gewonnen als das Fundament der Wissenschaft und eignet in diesem Sinne dem Begriff des Gegenstandes, aus dem die Reinheit entspringt, aus dem die erzeugende Geltung, die Möglichkeit deduziert wird. Aber er hat diese Bedeutung erst gewonnen, und es möchte statthaft sein, in ihm zunächst auch noch die metaphysische Deutung zu finden. Der berühmte, die Kr. d. r. V. einleitende Satz lautet: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel. . . . Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Damit ist m. E. nicht die transzendentale Richtung gegen die psychologische abgegrenzt, sondern innerhalb der psychologischen Richtung die beobachtende Analysis gegen die metaphysische Auflösung im Sinne des Tetens abgegrenzt. Man vergleiche hiermit Tetens p. 77: „. . . . sie selbst sind Wirkungen der Reflexion, der Denkkraft, oder der Urteilskraft; wie man sie nennen will;

aber sie haben ihre Veranlassungen in den Empfindungen und in deren Umständen. Was diese Verschiedenheit betrifft, so will ich davon hier noch nichts weiter sagen, weil die Ursache davon eine nähere Untersuchung der Denkkraft erfordert, als ich in diesem Versuch anstellen mag. Ich will hier bei dem stehen bleiben, was beiden Arten von Vorstellungen gemein ist.“ Mit anderen Worten bei dem, was ihre Gattung ausmacht; Kant aber will gerade das artbildende Merkmal bestimmen. In der Richtung des Tetens kann das nichts anderes besagen, als die Ursache der Verschiedenheit feststellen. Dem dient die metaphysische Erörterung. Aber dabei bleibt Kant nicht stehen, in dem Briefe an Lambert 1770 enthüllt er schon den Plan der künftigen Propädeutik der Metaphysik, „darin den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden“. Das ist aber etwas ganz anderes als die Ursache bestimmen, es ist der Unterschied der transzendentalen und der metaphysisch-psychologischen Richtung.

Kant hat dem psychologischen Gesichtspunkt in der metaphysischen Erörterung Raum gegeben. Es mag aber auch die folgende Auffassung zu Wort kommen, warum Kant dies getan. Nicht als ob die transzendentale Deduktion ohne jene nicht beginnen könne, sondern um zu zeigen, daß selbst die vollkommene psychologische Analyse in der Richtung eines Tetens, daß selbst der Nachweis ursprünglicher Formen die transzendentale Frage nicht erledigt oder ersetzt. Die Richtung gegen Hume mag er in Tetens eingeleitet gefunden haben, aber beide stehen auf psychologischem Boden; Kant zeigt, daß dieser Boden nicht nur, wie Tetens will, anders bearbeitet werden muß, nämlich psychologisch-metaphysisch, sondern daß er ganz verlassen werden muß, daß erst die transzendentale Deduktion Hume eigentlich aus dem Felde schlägt. Kant bekennt selbst, Hume habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. Dieses Erwachen müssen wir miterleben, um jeden Schritt Kants uns verständlich zu machen.

Humes Psychologie auf sensualistischer Grundlage führt zur Skepsis. Dem gegenüber weist Kant nach, daß diese sensualistische Grundlage falsch ist, denn es gibt ursprüngliche, eigenartige Elemente des Bewußtseins neben der Empfindung. Das konnte er von Tetens wissen, und in dessen Geiste daher konnte er die metaphysische Erörterung ausführen. Ist dadurch aber die Skepsis überwunden? fragt er weiter. Auf solchen ursprünglichen

Elementen beruht die Wissenschaft. Liegt aber darin ihre Gewißheit? Und er fragt weiter: Beweisen so der Mathematiker und der Physiker ihre Sätze? So drängt sich ihm das Problem auf, wie Wissenschaft möglich sei. Die Lösung gibt er in der transzendentalen Deduktion. Der Geist der Wissenschaft begründet seine Gewißheit anders als durch Analyse eines Bewußtseins, als durch den Nachweis ursprünglicher Elemente. Die metaphysische Erörterung bestimmt aber nur ursprüngliche Elemente des Bewußtseins, mehr sagt sie nicht, sie entscheidet nicht die Frage, ob jenes ursprüngliche Element das wissenschaftliche Bewußtsein möglich mache. Diese Frage der Möglichkeit kann nur vom Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Bewußtseins aus entschieden werden, nicht vom Gesichtspunkt des metaphysischen a priori. Indem Kant die metaphysische Erörterung vorausschickt und ihr die transzendentale folgen läßt, zeigt er gerade, wo jene versagt, was diese zu leisten hat. Aber die Nachfolger haben in dieser Verbindung nicht die Gegenübersetzung gesehen, sondern die transzendentale Erörterung als Folge, als Fortsetzung der metaphysischen genommen, die deren Voraussetzung sei.

Kant sagt gegen Hume: 1. ist dessen psychologische Voraussetzung falsch, und 2. kann man die Frage der Gewißheit überhaupt nicht psychologisch, auch nicht durch die beste Psychologie, entscheiden, sondern nur transzendental.

Er erledigt den ersten Punkt, indem er gegen Hume ursprüngliche Elemente des Bewußtseins nachweist. Von hier aus kann man glauben, Kant wolle durch eine Psychologie seine transzendentale Auffassung positiv stützen. Er selbst hat die beiden Punkte nicht scharf genug von vornherein getrennt. Dadurch hat er die Nachfolger irregeführt, indem diese bei seinem Ausgang stehen bleiben und dieses angebliche Fundament sichern wollen. Sie machen ihm den Vorwurf, dass er seine Voraussetzungen nicht gründlich genug expliziert habe. Dem gegenüber behaupten wir, daß der transzendentale Gesichtspunkt kein anderes Fundament anerkennen darf als er sich selbst legt. Wer freilich in ihm nicht ein Novum sieht, sondern nur Fortsetzung der psychologischen Interessen, der muß deren Voraussetzung gründlich erarbeiten, aber auf diesem Weg kommt er nicht zu Kants transzendentalem Interesse.

Kant selbst hat auf dieses den entscheidenden Wert gelegt und in dieser Richtung die Kr. d. r. V. in der 2. Auflage umgearbeitet.

Die Erörterung des Begriffs des Transzendentalen und der Vorstellung sei unsere nächste Aufgabe.

Zweites Kapitel.

Kant.

Der Begriff des Transzendentalen und die Vorstellung.

Kant stellt „Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse an". 61. In dem Kapitel der Kr. d. r. V., welches er die „Transzendentale Ästhetik" benennt, legt er dar: die Leibniz-Wolffsche Philosophie habe dieser Untersuchung einen „unrechten Gesichtspunkt angewiesen", den „bloß logischen", der nur „Deutlichkeit oder Undeutlichkeit" betrifft. Der rechte Gesichtspunkt betrifft „Ursprung und Inhalt", ist also „transzendental".

Inhalt der Erkenntnis bedeutet aber nichts anderes als Beziehung auf ihr Objekt. Kr. d. r. V. 83 ff. Und so ergibt sich als transzendentale Frage die Frage nach der Beziehung der Vorstellungen auf ihr Objekt, wie es ja auch der Tendenz Kants zufolge seinem Briefe an Herz entspricht. Daher wendet er sich an oben angeführter Stelle auch gegen „die allgemeine Logik", da diese „in Ansehung des Inhalts derselben (der Erkenntnisse nämlich) noch sehr leer und arm" ist. Des Inhalts wegen aber muß die Logik eine Verbindung mit der transzendentalen Ästhetik, d. i. der Lehre von der transzendentalen Anschauung eingehen, „denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer". 87. Von diesen Objekten heißt es zuvor, „daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind". Der Gesichtspunkt des Inhalts als Beziehung auf das Objekt ist also der transzendentale, der rechte Gesichtspunkt, unter dem Kant seine Kritik abfaßt.

Es kommt nicht darauf an, ob und inwiefern eine Vorstellung deutlicher ist als eine andere, sondern darauf kommt es

an, welchen Inhalt, d. i. welche Beziehung jede auf den Gegenstand hat. Das ist es, was Kant an der Vorstellung interessiert: ihre Beziehung auf den Gegenstand. Der Terminus Vorstellung besagt subjektiv Vorstellung des Bewußtseins und objektiv Vorstellung des Objekts. S. 234—235 macht Kant den Unterschied speziell an den Erscheinungen: „Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung.“ Insofern ist Vorstellung der Oberbegriff und Anschauung und Begriff sind Arten, weil sie auch Arten der Beziehung auf den Gegenstand besagen. Das Interesse an dieser Beziehung ist das transzendentale. Was aber ist das für ein Gegenstand? Die Frage ist berechtigt, treten doch manche Inhalte des Bewußtseins mit dem Anspruch auf, den Gegenstand zu bedeuten. Vor allem laut ruft die Empfindung: hier wird der Gegenstand gegeben! Und so entsteht die Frage nach der Beziehung auf den allgemeingültigen und streng notwendigen Gegenstand der Wissenschaft. Nicht die Beziehung auf einen beliebigen Gegenstand der Phantasie, nicht die willkürliche oder zufällige Beziehung findet das transzendentale Interesse, nicht die Gegenstandsbeziehung überhaupt, die ja die Vorstellung überhaupt charakterisiert, sondern die Beziehung auf den wissenschaftlichen Gegenstand bildet das Problem der transzendentalen Philosophie. Es ist nicht die Vorstellung überhaupt, sondern „die Vorstellung mit Bewußtsein“, d. h. ihre Beziehung auf das wissenschaftliche Objekt Kants transzendentales Problem. Die transzendentale Frage beginnt mit dem Unterschiede der bloßen Vorstellung und der Vorstellung mit Bewußtsein, denn transzendental besagt inhaltlich, Beziehung auf das Objekt, natürlich auf das richtige, gültige Objekt der Wissenschaft und nicht das vorgebliche der Empfindung und Meinung.

Was Gegenstand selbst in wissenschaftlicher Fassung bedeutet, werden wir noch darzustellen haben. Hier sei nur als Thesis vorweggenommen, daß er Gesetzlichkeit überhaupt und für die Erkenntnis speziell Gesetzlichkeit der Erfahrung, der mathematischen Naturwissenschaft Newtons bedeutet. Und nun verstehen wir klar, daß Kant in seiner Frage der transzendentalen Anschauung und des transzendentalen Begriffs nichts anderes fragt als: inwiefern sind sie bezogen auf den Gegenstand der Erfahrung

als den Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft; sind sie transzendental möglich, d. h. ermöglichen sie den Gegenstand? Gegenstand aber bedeutet nichts anderes als Gesetzlichkeit, Erkenntnisart der Gesetzlichkeit, als „die Erkenntnisart des Gegenstandes, sofern diese a priori möglich sein soll". 25.

Gehen wir ins Einzelne! „Unsere subjektive Beschaffenheit", die „sinnliche Anschauung" „legt" dem „vorgestellten Objekt" bestimmte „Eigenschaften bei"; sobald „wir unsere subjektive Beschaffenheit wegnehmen", ist „das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen", nicht etwa undeutlich im Verstande, sondern „überall nirgend". Unsere „subjektive Beschaffenheit bestimmt die Form desselben (des vorgestellten Objekts) als Erscheinung". 64. Die Eigenschaften kommen außerhalb der sinnlichen Anschauung keinem Objekt zu, haben nirgendwo sonst Gegenstandsbedeutung. Die Gegenständlichkeit der Anschauung heißt Erscheinung und nicht Gegenstand, weil das Sinnliche allein nicht zureicht, Gegenständlichkeit überhaupt radikal zu begründen. Anschauung gibt den unbestimmten Gegenstand, „Anschauungen ohne Begriffe sind blind". 75.

Der rechte Gesichtspunkt für die Untersuchung der Erkenntnisse ist der transzendentale, d. h. die Beachtung ihrer Beziehung auf den Gegenstand. So werden die Begriffe zu Kategorien, diese sind nämlich „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird". 128. Von hier aus verstehen wir auch, daß die Erscheinung „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt", er ist nämlich noch unbestimmt „in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen", nur bestimmbar in Raum und Zeit. Die Bestimmung selbst haben die Kategorien zu bringen, das ist ihre Leistung. Man kann sagen: die Erscheinung ist nur insoweit bestimmt, als sie der bestimmten Bedingung räumlicher und zeitlicher Ordnung unterworfen ist. Aber Kants Unterscheidung: bestimmbar und bestimmt reicht wohl aus. Anschauung und Begriff in Verbindung miteinander erzeugen den Gegenstand der Erkenntnis, der Erfahrung, der wissenschaftlichen Erfahrung.

Begriffe ohne Anschauung aber sind leer, „Gedanken ohne Inhalt sind leer", 75, d. h. man muß „ihnen den Gegenstand in der Anschauung beifügen," ib. Noch in der Dissertation hat Kant

betont: die reinen Begriffe erkennen die Dinge so wie sie sind. In der Kritik aber wird der Gegenstand, der lediglich dem Verstande entspringt, nicht auch der Anschauung, als Ding an sich stigmatisiert und im positiven Verstande transzendental abgewiesen, denn der transzendentale Gesichtspunkt hat es mit der Erkenntnis des Gegenstandes zu tun, zu dieser aber gehört die Anschauung nicht minder als der Begriff.

Beide sind auf den Gegenstand bezogen und zwar auf den Gegenstand der Erfahrung, der mathematischen Naturwissenschaft. Anschauung besagt somit in transzendentaler Fassung die Beziehung auf den Gegenstand durch Raum und Zeit, Denken besagt analog die Beziehung auf den Gegenstand durch die Kategorien. Es bleibt noch übrig, den Gegenstand selbst sich verständlich zu machen. Anschauung und Begriff sind nichts anderes als Methoden des wissenschaftlichen Bewußtseins, in ihrer Vereinbarung erkennen wir den Gegenstand. Demnach besagt der Gegenstand die Einheit der Regel, Einheit des Bewußtseins. Diese zu ermöglichen werden Anschauung und Begriff entdeckt, erfunden, erzeugt. So hat die Kritik transzendental den Gegenstand von jeder naiv dogmatischen Fassung radikal befreit, er bedeutet nur „Etwas überhaupt = x“, „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis“: diesen Schritt hat die Kritik tun können, indem sie an die mathematische Naturwissenschaft ihre Frage gerichtet hat.

Dadurch hat sie einerseits das Unterscheidende gegenüber dem Vorstellungscharakter hervorgehoben. Dieser besagt lediglich Beziehung auf den Gegenstand, läßt aber diesen Gegenstand ungeprüft, ob er ein vermeintlicher oder aber ein wissenschaftlich legitimierter sei. Danach fragt die Vorstellung nicht, wohl aber das transzendentale Interesse.

Anderseits hat die Fragestellung an den Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft das transzendentale Interesse zunächst eingeschränkt eben auf das Gebiet der Erfahrung. Aber der Gegenstand, die Einheit des Bewußtseins, oder, wie Kant auch sagt, das allgemeine Selbstbewußtsein reicht weiter.

Die Erfahrung ist nur eine Provinz des Reiches, in dem das allgemeine Selbstbewußtsein die Verfassung gibt; dieses Selbst und Sein ist absolut. Gegenständlichkeit der Erfahrung besagt Gründung im Gesetz der Erfahrung, aber dies ist nur ein Spezialfall der Gegenständlichkeit überhaupt als Begründung im Gesetz überhaupt. Das ist der Schritt zum System: die Kategorien haben

teil an dem Gesetz selber wie auch die Ideen und welche Erzeugnisse sonst noch Verfassungen des Reiches besagen mögen. Diese Teilhabe nicht nur der Dinge an den Ideen, sondern auch der Ideen an der Idee ist echt platonisch.

Wir sagten zuvor, die transzendentale Frage betreffe nicht die Vorstellung, sondern die Beziehung auf den Gegenstand der Erfahrungswissenschaft. Freilich nennt Kant Anschauung und Begriff auch Vorstellungsarten, aber nicht insofern finden sie transzendentales Interesse, als sie sich auf einen beliebigen Gegenstand beziehen, sondern nur insofern, als sie Bezug haben auf den allgemeinen und notwendigen Gegenstand der Wissenschaft. Insofern sind sie rein und a priori möglich. Wie aber verhält es sich mit der Empfindung? Hat nicht Kant auch sie p. 376 unter die Vorstellungsarten aufgenommen? Den Ausführungen l. c. zufolge ist die Vorstellung die Gattung. Vorstellung mit Bewußtsein ist eine Art unter ihr. So wird es wohl auch Vorstellungen ohne Bewußtsein geben, unbewußte Vorstellungen?! Verfolgen wir diesen Gedanken jetzt nicht weiter! Die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio) ist nun entweder Empfindung (sensatio) oder Erkenntnis (cognitio). „Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung, eine objektive Perzeption ist Erkenntnis." Die Modifikation des Zustandes besagt: ich bin mir bewußt, eine Vorstellung zu haben, etwas vorzustellen. Indes müssen wir uns noch schärfer fassen: dieser Inhalt des Etwas ist noch gar nicht da, vielmehr wird nur bewußt: mein Zustand wird modifiziert, mein Bewußtseinszustand, sein Gleichgewicht verschwindet, es wird der Übergang des einen Bewußtseinszustandes zu einem anderen empfunden. Indem dieser Übergang vorgestellt wird als Übergang von etwas zu etwas, taucht dieses unbestimmte Etwas auf, einstweilen ich weiß nicht was, denn immerhin ist die Empfindung unter repraesentatio subsumiert, die schon die Gegenstandsbeziehung überhaupt mitbedeutet, wie ja auch bei Kant stets „Vorstellung" gebraucht wird. Also ist in der „Modifikation" doch mitgedacht, daß etwas (x) sei, worauf diese Modifikation zurückweise, nur wird es durch die Empfindung in keiner Weise als Objektives bestimmt. Dieses Etwas zu wissen, zu bestimmen, zu erzeugen ist Inhalt der objektiven Perzeption in Anschauung und Begriff. In der Empfindung wird das vorgestellte Objekt nur als „Modifikation" auf unsere Beschaffenheit bezogen und auf die Eigenschaften, welche

diese beilegt. Diese charakterisiert es als das Subjektive, d. i. transzendental, eben in Bezug auf den Gegenstand als Frage, als das Unbestimmte. Andere Beschaffenheiten müssen entdeckt, erarbeitet werden, die andere Eigenschaften erzeugen. Neben die Empfindung treten als andere Arten der Vorstellung die Anschauung und der Begriff. Dieses „ich weiß nicht was" ist hier das Merkmal „mit Bewußtsein"; es besagt kein gewöhnliches Nichtwissen, sondern immerhin schon ein positives Wissen: ich weiß es, aber nicht was, ich weiß es als bestimmbar, aber noch unbestimmt.

Was ist nun das Gemeinsame an Empfindung, Anschauung und Begriff? Der Vorstellungscharakter, d. i. der Gegenstandsbezug überhaupt. Nun unterscheiden wir verschiedene Arten: Vorstellung mit Bewußtsein. Das heißt das begleitende Bewußtsein ist nicht selber Art der Vorstellung, sondern artbildend. Dieses begleitende Bewußtsein unterscheidet Vorstellungsarten, und zwar Empfindung, sinnliche Anschauung und Begriff nach ihrer Beziehung auf den Gegenstand der Erfahrungswissenschaft; diese spezielle Beziehung besagt der Terminus „Vorstellung" nicht. Das Merkmal „mit Bewußtsein" bedeutet den wissenschaftlichen Gegenstand und also Gesetzesbezug. Vorstellung ist Gegenstandsbezug überhaupt, Vorstellung „mit Bewußtsein" ist bestimmte Beziehung auf den Gegenstand. Was an der Anschauung ist das Gemeinsame mit der Vorstellung, was ist an ihr „mit Bewußtsein"? Was entspricht in ihrem Inhalte der Vorstellung und deren allgemeinem Charakter, was dem speziellen „mit Bewußtsein"? Das ist das Reine der Anschauung, welches in dem Merkmal „mit Bewußtsein", nicht in der „Vorstellung überhaupt", seinen Ursprung des Inhaltes hat. Also kann die Vorstellung und ihr allgemeiner Charakter dem „mit Bewußtsein" und seinem Charakter nichts geben, diese haben ihre Bedeutung lediglich in sich selbst. Das Reine hat seinen Ursprung in dem „mit Bewußtsein", was darin nicht seinen Ursprung hat, ist bloß Vorstellung überhaupt. Zu diesen Vorstellungen „mit Bewußtsein" gehören Empfindung, Anschauung und Begriff. So weit sie ihren Ursprung in dem „mit Bewußtsein" haben, sind sie rein, sind sie das Reine. Sonach behaupten wir Reinheit auch in der Empfindung, also Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, Gesetz, Allgemeines im Inhalt.

Der rechte Gesichtspunkt ist nach Kant der transzendentale, der auf Ursprung und Inhalt, stets und unbedingt und an erster Stelle in Hinsicht der Frage nach dem Gegenstand gerichtet ist.

Nachdem aber Kant durch diese einleitende Definition den Blick auf den Gegenstandsbezug gerichtet und von der Leibnizschen Richtung auf Deutlichkeit und Undeutlichkeit abgelenkt hat, unterscheidet er am Inhalte den Inhalt, der als notwendiger und allgemeingeltender bewußt wird, und den zufälligen und tatsächlichen. Aus dem Gemeinsamen, daß sie eben Inhalt des Bewußtseins und somit Gegenstandsbezug sind, kann ich für die Eigenart des Notwendigen im Unterschied von dem Zufälligen nichts lernen. Auf diesen Ursprung und Inhalt des Allgemeingültigen und Notwendigen aber richtet Kant seine Untersuchung, also auf das „mit Bewußtsein", auf das „Reine" in Empfindung, Anschauung und Begriff. So wird Transzendentalphilosophie für ihn zur Transzendentalphilosophie des Notwendigen und Allgemeinen. Es geht dem Transzendentalen die anfänglich weitere Bedeutung des Inhalts als Gegenstandsbezug überhaupt nicht verloren, aber sie wird schärfer bestimmt durch die spezielle Bedeutung des Inhaltes des Notwendigen und Allgemeingültigen, denn das Allgemeingültige und Notwendige ist es, welches den Gegenstandsbezug begründet. Das Bewußtsein des Notwendigen und Allgemeingültigen aber nennt Kant mit Bezug auf das Problem des Gegenstandes die Erkenntnisart des Gegenstandes, denn um Erfahrung, um mathematische Naturwissenschaft handelt es sich zunächst. Ob es nur Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in der Erkenntnisart gibt? Sicherlich nicht, aber wir beachten hier den Gewinn, der in der Einschränkung des Begriffs des Transzendentalen auf die Erkenntnisart des Gegenstandes liegt. Dieser Gewinn liegt in der Scheidung dieser Untersuchung des Notwendigen und Allgemeinen im Inhalt von aller Untersuchung des Besonderen im Inhalt, des Reinen von aller bloßen Vorstellung. Das Reine ist nicht Vorstellung, aber es bildet die Arten der Vorstellung. Was ist es denn selber, das artbildende Merkmal? Daß Kant den Begriff des Transzendentalen so einschränkt, dafür dient uns zum Beweise seine Behandlung der Sache selbst, aber wir dürfen uns auch an eine Fixierung im Ausdruck erinnern. 2. A. Einl. S, 25: „Transzendental ist alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt". Im Fortgang der Untersuchung gebraucht Kant dann immer wieder zunächst „transzendental" in dem weiteren Sinne, um gegen alle sonstige Abirrung die Richtung auf den gegenständlich zu beziehenden

Inhalt überhaupt festzulegen; ist diese Richtung gesichert, dann schränkt er die Transzendentaluntersuchung auf die Untersuchung des Notwendigen und Allgemeingültigen im Inhalt ein, auf die Erkenntnisart vom Gegenstande, „sofern diese a priori möglich sein soll," und auf die . . . Analoga dieser Erkenntnisart. Denn der Erfahrungs-Gegenstand ist nicht der einzige Inhalt, der als notwendig und allgemein gilt und gelten dürfte. Das werden wir im Gange unserer Abhandlung noch zu betonen haben.

Wir haben nun diesen transzendentalen Inhalt, also das Reine in der Empfindung, Anschauung und in dem Begriff nachzuweisen durch Deduktion aus dem Bewußtsein des Notwendigen und Allgemeingültigen selber. Kant schränkt dieses ein, wenigstens zunächst, auf das Bewußtsein des notwendigen und allgemeingültigen Gegenstandes. Dieser Gegenstand ist kein einzelner, sondern er ist das Allgemeine, das Gesetz des Gegenstandes. Aus diesem ist das Reine in Empfindung, Anschauung und Begriff zu deduzieren. Was immer unter dem Titel auftritt: ein Inhalt in dem Bewußtsein zu sein, welches als notwendig und allgemein gilt, muß aus diesem obersten Grundsatz deduziert werden, aus ihm entspringen. Das ist das transzendentale a priori. Frage ich also: wie ist Mathematik möglich, so heißt diese Frage: wie wird Mathematik deduziert aus dem Bewußtsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Gegenstandes, als Erkenntnisart des Gegenstandes? Nur dadurch ist Mathematik möglich als Wissenschaft, daß sie aus dem Begriff des Notwendigen und Allgemeingültigen begründet wird, daß sie eine Form ist, die jenes Bewußtsein braucht, um Probleme zu lösen, dadurch daß sie sich als fruchtbare Hypothesis dieses Bewußtseins erweist.

Inwiefern, in welcher Form ist die Empfindung, die Anschauung und der Begriff fruchtbare Hypothesis des obersten Grundsatzes? Das ist die Frage nach der transzendentalen Reinheit dieser artbildenden Merkmale der Vorstellungen.

Nunmehr haben wir die transzendentale Frage an Empfindung, Anschauung und Begriff zu richten. Was in der Empfindung besagt einen notwendigen und allgemeingültigen Inhalt? Zu deduzieren ist dieser aus der Erkenntnisart des Gegenstandes. Der Gegenstand aber ist nichts anderes als das Bewußtsein der Regel. Bevor wir die Empfindung transzendental untersuchen, wollen wir auf Anschauung und Begriff eingehen. Es sind zeitliche und räumliche Eigenschaften, welche die sinnliche Anschauung dem vorgestellten

Objekt x beilegt entgegen den Eigenschaften, welche die Kategorien in Substanz, Kausalität und Wechselwirkung beilegen. Das Beilegen dieser Eigenschaften faßt Kant unter dem Ausdruck zusammen: beziehen auf den Gegenstand, und der Gegenstand ist ihm die Einheit des Gegenstandes. Dem gegenüber fragt er sich: ist denn nicht auch die zeitlich-räumliche Bestimmung Beziehung auf den Gegenstand, auf die Einheit? Gibt sie doch das Mannigfaltige! Das Verhältnis des Mannigfaltigen zur Einheit müssen wir also darstellen.

Der Raum erzeugt ein Neben-, die Zeit ein Nacheinander, was zuvor unbestimmt war, wird nun durch das Neben- und Nacheinander als ein Mannigfaltiges konstituiert, d. h. noch nicht bestimmt, aber bestimmbar, als eine Mehrheit. Hingegen, so sagt man, gibt Kausalität kein Mannigfaltiges, im Gegenteil, was Raum und Zeit auseinandergetrieben haben, neben- und nacheinander gestellt haben, das faßt sie wieder zusammen: sie sind nämlich die Wirkung einer Ursache, sie sind nicht mehr Mannigfaltiges, sondern Eines, Einheit. Doch gemach, sie sind die Einheit einer Mannigfaltigkeit, denn die Mannigfaltigkeit verschwindet nicht, die Elemente bleiben nebeneinander, wenn sie auch durch die Wirkung geeinigt werden: sie werden geeinigt, aber nicht eins, sie werden unter einem Gesichtspunkt geeinigt, durch diesen werden sie bestimmt, werden sie erzeugt, aus ihm entspringen sie. Wie ist es aber mit Raum und Zeit? Wird nicht das Unbestimmte auch unter diesen Gesichtspunkten, wenngleich nicht bestimmt, so doch bestimmbar, aus ihnen, wenngleich nicht erzeugt, so doch erzeugbar, ist nicht durch sie eine Bestimmung, eine Einigung wenigstens vorgezeichnet, einer gewissen Bedingung unterworfen? Durch Anschauung wird der Gegenstand nach Kant nicht bestimmt, obwohl bestimmbar, d. h. einer gewissen Bedingung unterworfen, gemäß welcher allein er dann durch die Kategorien bestimmt wird. Aber die Elemente werden doch auseinandergesetzt statt zusammengesetzt, statt vereinigt!! Die Vereinigung ist freilich keine Mischung, kein Brei, die Einheit keine Eins, das Unendliche gar ist Einheit, wenn es auch nur geeignet ist, das Unbestimmte unter einem Gesichtspunkte zu fassen, durch diesen Bestimmtheit, Einheit zu erzeugen. Das aber ist auch die Angelegenheit von Raum und Zeit: sie sind Einheiten, wenigstens Einheitsbedingungen nicht minder wie die Kategorien. Sie sind also auch auf den Gegenstand = Identität der Regel be-

zogen. Die sinnliche Anschauung legt also Eigenschaften bei, ebenso wie die Kategorien: nämlich durch Bezug auf den Gegenstand = Identität der Regel.

Nun ist bei Kant aber dieser Bezug durch Raum und Zeit auf den Gegenstand in der Tat erst im Grundsatz gesichert, d. i. in Verbindung mit den Kategorien. Da diese auf den Gegenstand Bezug haben, kann die Anschauung auf den Gegenstand Bezug haben nur durch Verbindung mit den Kategorien. Also ist nicht ein beliebig gedachter Raum und eine beliebig gedachte Zeit unter der Anschauung zu verstehen, sondern nur Raum und Zeit in der Form, in der sie geeignet sind, sich mit den Kategorien zu verbinden zur Erzeugung des Gegenstandes, so weit sie also an ihrem Teile den Gegenstand erzeugen helfen. Der rechte Gesichtspunkt betrifft nach Kant „Ursprung und Inhalt". Jetzt verstehen wir dieses *ἓν διὰ δυοῖν*: der rechte Gesichtspunkt betrifft den ursprünglichen Inhalt, den Inhalt, der sich erweist als Ursprung des Gegenstandes, der den Gegenstand an seinem Teile erzeugt. Das ist also der Inhalt, für den sich Kant interessiert, es ist der transzendentale Gesichtspunkt, dessen Definition wir ihrer Wichtigkeit wegen wiederholen dürfen: „Transzendental ist alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit den Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt".

So haben wir „transzendental" in Bezug auf die Reinheit, auf das artbildende Merkmal der conscientia zu verstehen: die Anschauung, den Begriff und . . .? Auch die Empfindung etwa? Inwiefern wäre sie Erkenntnisart von Gegenständen? Ermöglicht sie den Gegenstand? Erinnern wir uns, daß sie sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht (376). Die Empfindung bedeutet Modifikation, läßt also in ihrer Beziehung auf den Gegenstand diesen ganz unbestimmt. Mithin ermöglicht sie ihn doch auch nicht? Und wenn sie ihn nicht ermöglicht, ist sie doch auch nicht transzendental zu bestimmen? Sie ermöglicht ihn nicht, sofern sie ihn nicht bestimmt, nicht wissenschaftlich erzeugt, aber sie ermöglicht ihn, sofern sie ihn gibt, aufgibt, vorwirft als Problem, ihn anzeigt. Das ist ihr transzendentaler Inhalt: das Problem des Gegenstandes zu stellen, ihn aufzugeben. Zur Bewältigung des Problems werden die Formen = Formungen erschaut und erdacht. Mithin besteht ein Zusammenhang zwischen Empfindung und Anschauung und Denken, indem jene die Aufgabe

stellt, welche diese lösen. Sie ermöglichen den Gegenstand, dessen Problem die Empfindung bedeutet. Ohne das Problem der Empfindung wären auch Anschauung und Denken nutzloser Zeitvertreib und nicht Wissenschaft. Also hat auch die Empfindung einen transzendentalen Bezug. Wenngleich sie nicht den Gegenstand erzeugt, wenngleich aus ihr keine Bestimmung des Gegenstandes erfolgt, so hat sie doch Beziehung auf ihn . . . in der Forschung, wenn wir mit Cohen die Unterscheidung Wissenschaft und Forschung annehmen und den Gedanken Kants dahin fortführen dürfen. Sie konstituiert nicht den Gegenstand, das ist die Sache der konstitutiven Grundsätze, aber sie stellt der Theorie (und nichts anderes bedeuten die Grundsätze als Theorie der Forschung) die Aufgabe, welche diese zu bewältigen hat. Die Beziehung der Empfindung auf den Gegenstand ist ein schwieriges Kapitel, und wir behaupten nicht, daß Kant vor Irrungen, zum mindesten in der Darstellung, im Ausdruck bewahrt geblieben ist. Die einfache Gleichordnung der Empfindung mit der Anschauung und dem Denken in der „Vorstellung mit Bewußtsein" ist zum mindesten gewagt. Doch dürfen wir unterscheiden die Wissenschaft und die Forschung, beide zusammen aber auszeichnen gegenüber sonstigem Bewußtsein, gegenüber anderen Vorstellungsarten unter dem Ausdruck „mit Bewußtsein" (276). Die Vorstellung „mit Bewußtsein" ist die Gattung für Empfindung und Erkenntnis, denn sie besagt allenthalben transzendentalen, ursprünglichen und damit auf den Gegenstand bezogenen Inhalt.

Wir erkennen jetzt zur Genüge dieses „mit Bewußtsein", diese conscientia, dieses mitgehende, begleitende, prüfende Gewissen; es begleitet die Vorstellung und bezieht sie auf das Selbst und das Sein, den Gegenstand, auf die Identität, die Korrelation Denken-Sein. Nun ist nach Kant (376) diese Gattung „Vorstellung mit Bewußtsein" zwar Gattung für perceptio und cognitio, aber selber wieder Art der Vorstellung. Die Vorstellung überhaupt ist Gattung, „unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio)". Also sind dessen Arten auch Arten der „Vorstellung überhaupt", das „mit Bewußtsein" ist das artbildende Merkmal; was aber ist denn gemeinsam, das Merkmal der Gattung? Es muß also auch eine Art Vorstellung geben ohne dieses begleitende kritische Transzendentalbewußtsein. So ersteht vor uns wieder die Frage, die wir früher dahin aussprachen, ob es wohl auch unbewußte Vorstellungen gebe? Unbewußte Vorstellungen = Vorstellungen

ohne Wissen, ohne Begleitung des Wissens! Die gibt es natürlich: Meinungen, Ansichten. Das Wissen fehlt, die Korrelation Denken-Sein, das Selbst und das Sein, der Gegenstand, das Selbstbewußtsein, und statt dessen finden wir Meinung, die meinige nach Hegel, also den Singular des Individuums und das Ding, es fehlt das „mit"gehende Bewußtsein, das begleitende, das erzeugende Selbstbewußtsein. Hier ist folglich Regel, connexion nécessaire, dort das Spiel der Assoziation der Vorstellungen.

In der „nur Vorstellung", in der Meinung, wird zwar auch bezogen auf ein Subjekt und Objekt, aber nicht auf das Sein und das Selbst des Selbstbewußtseins als des Bewußtseins der Wissenschaft. Dort ist die Verbindung der Vorstellungen nicht notwendig, sondern ein „Spiel", hier aber ist Regel, Notwendigkeit. So sagt denn Vorstellung überhaupt als Gattung: ein Inhalt wird auf Subjekt und Objekt bezogen. Die eine Art sagt: „mit Bewußtsein" geschieht diese Beziehung, in der Korrelation Subjekt-Objekt ist das wissenschaftliche Bewußtsein anzusprechen, „strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit", dahingegen ist in der Vorstellung ohne Bewußtsein das Subjekt und Objekt, nun nicht der Wissenschaft, sondern der Meinung, anzusprechen, nicht strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit, höchstens komparative, ein Spiel.

So ist denn alles Vorstellung: Beziehung auf Subjekt-Objekt; das begleitende Bewußtsein ist das artbildende Merkmal, indem es die Vorstellungen der Wissenschaft von den Vorstellungen der Meinung scheidet. Das artbildende Merkmal lernt nichts von der Gattung, wird nicht durch sie bestimmt, da es vielmehr erst aus der Gattung die Art bildet, die Vorstellungen zu wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen macht. So können die artbildenden Merkmale nichts von der Gattung lernen, wohl die Arten. Das „mit Bewußtsein" aber ist keine Art der Vorstellung, sondern artbildendes Merkmal. Es kann also nicht von der Vorstellung aus bestimmt werden. Das Transzendentale, die notwendige und allgemeingültige Beziehung auf den Gegenstand, ist das artbildende Merkmal, es erfährt also durch die Vorstellung keine Beleuchtung und Bestimmung. Wir fassen das Transzendentale immer prägnanter. In dieser Prägnanz verstehen wir auch das Reine und das a priori. Es ist also nicht eine Art Vorstellung, sondern es sind artbildende Merkmale, Operationen des Bewußtseins, welche Arten der Vorstellungen bilden, nicht selber Arten der Vorstellungen sind. So ist die transzendentale Anschauung das artbildende Merkmal,

welches die Vorstellung der Anschauung, d. h. die Vorstellung in Raum und Zeit zur wissenschaftlichen macht, die transzendentale Anschauung ist die mathematische. Die Anschauung als Art der Vorstellung „mit Bewußtsein“ ist die transzendentale, ursprüngliche, mathematische Anschauung, während sie in anderer Gestalt nur Anschauung ohne das begleitende Wissen, also Anschauung der Meinung ist; analog verhält es sich mit den Kategorien, diese sind unter der „Vorstellung mit Bewußtsein“ transzendental, sonst sind sie ohne Wissen, subjektiv, individuell, vermeintlich. Auch in der Empfindung gibt es eine Reinheit, sie ist eine Art des „mit Bewußtsein“, also wie dieses artbildend für die Vorstellung.

Man soll den Inhalt der Empfindung definieren! Was ist Empfindung? Empfindung, so lautet eine Antwort, ist der Inhalt des Bewußtseins, der durch die Sinne entsteht. Willst du den Inhalt der Empfindung wissen, mach Aug' und Ohren auf! Dagegen sagen wir: was die Empfindung enthält, wer anders kann es offenbaren als die Wissenschaft? Wo nimmt eine andere Offenbarung ihr Recht her? Erst die Wissenschaft enthüllt die Eigenart der Empfindung, ihren eigenen Inhalt. Wenn sie nicht die Empfindung definieren soll, wer denn sonst? Nun, vielleicht sagt sie jedem etwas anderes, vielleicht liest jeder etwas anderes aus ihr heraus. Was sie besagt, diese Frage schließt stets die andere ein, wem sie das besagt. Uns interessiert sie, so weit sie transzendental ist, uns interessiert, was sie der Wissenschaft sagt, uns interessiert sie als Art des „mit Bewußtsein“. Von dieser Gattung her erhält sie die Bestimmung, von der Wissenschaft, nicht von dem Individuum und seiner Meinung. Habe ich so die artbildenden Merkmale entdeckt, dann kann ich daran gehen, sie die Arten der Vorstellung bilden zu lassen, denn ohne das artbildende Merkmal gibt es keine Art Vorstellung.

So sehen wir, daß jede Untersuchung der Arten der Vorstellung die Kritik voraussetzt, keineswegs aber zur Basis für die Kritik werden kann. Gesetzt, wir anerkennen die Aufgabe, die Arten der Vorstellung zu entwickeln, um so schärfer protestieren wir gegen die Anmaßung, daß diese Aufgabe notwendig sei zur Sicherung der Kritik und ihres Fundamentes. Das artbildende Merkmal ist das Transzendentale, es ist keine Art der Gattung Vorstellung, sondern artbildend, kann also auch nicht aus einer Theorie der Vorstellung gewonnen werden. Solcher Versuch verkennt die eigentliche Bedeutung des Transzendentalen,

in ihr verkennt er die eigentliche Bedeutung Kants. Als solchen Versuch werden wir zu erkennen haben die Philosophie Reinholds.

Zusammenfassend sagen wir: Vorstellung ist Gegenstandsbezug. Wodurch unterscheidet sich die Anschauung und der Begriff von der Vorstellung überhaupt, d. h. was ist ihre auszeichnende Eigenart, die nur ihnen, also nicht allen Vorstellungen zukommt? Nicht ein logischer Unterschied der deutlichen und undeutlichen Vorstellung unterscheidet Anschauung und Begriff, sondern ein transzendentaler des Inhalts: die Anschauung besagt einen ganz anderen Gegenstandsbezug als der Begriff. Ein Inhalt überhaupt wird mir bewußt, das ist der Gattungscharakter der Vorstellung, Raum und Zeit, Kategorien werden bewußt, das sind die Arten der Inhalte, die mir bewußt werden, aber sie sind nicht aus dem Inhalt überhaupt abzuleiten, sondern es sind eigene, ursprüngliche Inhalte.

Werden Vorstellungen „mit Bewußtsein" aus den Vorstellungen überhaupt geschieden, so muß dieses „mit Bewußtsein" etwas anderes besagen als das bloße Inhalt-sein, den Gegenstandsbezug überhaupt. A 376 sagt Kant: „trügliche Vorstellungen entspringen durch ein bloßes Spiel der Einbildung". Zu dem Vorstellungscharakter kommt in dem „mitgehenden" Bewußtsein etwas hinzu, nämlich das Urteil, ob die Vorstellungen „trüglich" sind oder wahr. Das begleitende Bewußtsein ist also das Bewußtsein der Kritik, das messende Bewußtsein; das Bewußtsein des Maaßstabes ist das Bewußtsein des Gesetzes, des Allgemeinen und Notwendigen. Vorstellungen „mit Bewußtsein" haben heißt, sie „dem bloßen Spiel der Einbildung" oder wie es A 112 heißt, dem „blinden Spiel" entziehen und der Regel einer Einheit unterwerfen. Für diesen Unterschied zwischen dem bloßen Spiel der Einbildung und der Regel der Einheit des Bewußtseins kann ich aus dem allgemeinen Vorstellungscharakter nichts entnehmen. Dieser allgemeine Charakter der Vorstellung ist das Bewußtwerden eines Inhaltes überhaupt, das ist der Fall, sowohl wenn die Einbildung spielt als auch wenn die Einheit eine Regel gibt. Die *reine* Anschauung und der *reine* Begriff besagen die Vorstellung, den Inhalt des subjektiven Bewußtseins nicht als solchen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Einheit des Bewußtseins der Regel, also in Beziehung auf Wissenschaft betrachtet. Was ist reine Anschauung, d. h. was ist Anschauung in der Einheit des Bewußtseins, was ist wissenschaftliche Anschauung, welches ist der Inhalt der mathematischen Anschauung? Also nicht aus der

Vorstellung, sondern aus der Einheit des Bewußtseins erfolgt die Deduktion der reinen Anschauung, des reinen Denkens. Mit der Reinheit allein hat es die transzendentale Philosophie zu tun; alles andere ist Hinführung auf die transzendentale Frage, Instruktion des Problems, nicht Beitrag zur Lösung desselben, für den Leser, den der Autor aus dem alten Gedankenkreis heraus zu dem neuen Problem führt.

So wird denn vielmehr die reine Anschauung und der reine Begriff artbildend für die Vorstellung, als daß sie von der Vorstellung ihren Charakter empfange. Freilich, den Charakter des Bewußtwerdens eines Inhalts überhaupt erhalten sie von der Vorstellung, und wir haben es „nur mit unseren Vorstellungen zu tun"; insofern sind sie also deren Arten, psychologisch, aber den Charakter der Reinheit empfangen sie nicht von der Vorstellung, welche für diese Beziehung keine Bestimmung in sich enthält, sondern diesen Charakter gibt das „mitgehende Bewußtsein", die Einheit des Bewußtseins, es ist die Gattung für die Vorstellungen, die, insofern sie rein sind, seine Arten sind; die reine Anschauung und das reine Denken sind Arten der Einheit, Einigungen, Formen = Formungen, Methoden.

Somit ist es ebenso richtig, Anschauung und Denken als Vorstellungsarten zu charakterisieren, d. i. zu definieren, nämlich in der Psychologie, wie es richtig ist, reine Anschauung und reines Denken aus der Einheit des Bewußtseins zu deduzieren, nämlich in der Philosophie, in der Transzendental-Philosophie der Erkenntnis. In dieser zweiten Richtung geht Kant, und wie es sich auch mit der Berechtigung der ersten verhalten mag, das ist jedenfalls sicher, daß die zweite nicht zu ihren Gunsten aufgegeben werden darf. Dieser Versuch, die transzendentale Frage psychologisch zu erledigen, charakterisiert die Versuche der Nachfolger. Wir aber behaupten, daß die Reinheit sich niemals psychologisch, sondern stets nur aus der Einheit des Bewußtseins deduzieren lasse. Diese Einheit des Bewußtseins, diese Regel gegenüber dem blinden Spiel, das allgemeine und notwendige Bewußtsein besagt der Gegenstand.

Gehen wir nun zur dogmatischen Fassung zurück. Dieser ist Erscheinung doch wohl Erscheinung von Etwas, eines Dinges an sich. Diese Voraussetzung ist unkritisch. Freilich, sagt der Transzendental-Philosoph, ist die Erscheinung der Empfindung und Wahrnehmung ein Zeichen, gewiß zeigt sie über sich hinaus, aber nicht

auf ein Ding an sich, sondern auf den Gegenstand als die Regel der Einheit des Bewußtseins. Das Mannigfaltige ist nicht Erscheinung eines Dinges an sich, sondern ist das Mannigfaltige der Einheit. Kant sagt dies freilich nicht, aber es ist in der Konsequenz seiner Transzendental-Philosophie gelegen. Im Gegenteil, bei Kant findet sich diese unkritische Voraussetzung, daß Erscheinung doch Erscheinung eines Dinges an sich sei, bei ihm finden wir beide Auffassungen nebeneinander: das Mannigfaltige ist Erscheinung eines Dinges an sich und es ist das Mannigfaltige der Einheit. Gerade an diesem Punkte erweist sich der bedeutende Einfluß der Diss. auf die Krit., die unkritische Voraussetzung ist von früherem Standpunkte her noch festgehalten und ist nirgends direkt preisgegeben, aber sie muß dann gegen die neue Auffassung zurücktreten, die auch in der Kr. d. r. V. erst nach und nach errungen wird. Kantisch sind somit beide Auffassungen, sofern sie bei Kant historisch vorliegen. Aber die eine ist stehen geblieben von einem früheren, noch dogmatischen Standpunkt, die zweite ist die neue und große Errungenschaft. Auch historisch kommt es auf diese an, gerade auf die strenge Sonderung von dem, was einer früheren Periode entstammt.

Drittes Kapitel.

Reinhold.

Der Begriff des Transzendentalen, die Vorstellung und der oberste Grundsatz.

Wir müssen uns die Frage beantworten: Was enthält für Reinhold die Kr. d. r. V.? wie beurteilt er sie, findet er Lücken, welche die Nachfolger auszufüllen hätten? . . . Ihm ist die Kr. d. r. V. „die völlig neue und ganz vollendete Entwicklung des Erkenntnisvermögens". „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie" (1790) . . . Bd. 1, 262. Es ist entwickelt, welche Faktoren die Erkenntnis ermöglichen, diese sind also in Beziehung auf die Erkenntnis entwickelt. Kant habe die Formen nur „in Rücksicht auf seinen Zweck entwickelt, der kein anderer war, als zu zeigen, daß nur von Erscheinungen und von keinem Ding an sich objektive Erkenntnis möglich sei" (ibid. 274/74). Kant habe

die Formen nur entwickelt als die Faktoren, die objektive Erkenntnis von Erscheinungen, aber von keinem Ding an sich ermöglichen. Nur in dieser Richtung interessierten sie ihn, was die Formen sonst für Eigenschaften haben, berührte ihn gar nicht. Dann aber hat er sie auch nicht vollständig entwickelt, sonst müßte ich alles von den Formen wissen, was es zu wissen gibt, nicht nur, daß sie objektive Erkenntnis ermöglichen. Diese Weiterentwicklung zu leisten macht sich Reinhold zur Aufgabe. Wie aber diese Weiterentwicklung Kants spezielle Frage berühren und fördern, ja neu und besser lösen könne, das ist nicht einzusehen. Wie versteht denn Reinhold Kants Leistung, die Ermöglichung der objektiven Erkenntnis durch die Formen? Kant habe dieserhalb die Hauptmomente entwickeln müssen, „inwiefern sie in der Natur der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft a priori bestimmt sind und Dingen an sich nicht zukommen können“ (ibid. 263). Dieses „und“ ist nicht fortsetzend, sondern schließend, schlußfolgernd = und darum. Weil sie in der Natur des Subjekts, des Bewußtseins a priori bestimmt sind, können sie nicht Dingen an sich zukommen. Unter Ding an sich versteht man ein Ding in Absehung von dem menschlichen Bewußtsein, unabhängig von ihm. Dieses Ding an sich kann nicht gefunden werden durch Qualitäten des Bewußtseins, da es ja unabhängig von ihm gefordert wird, also kann es nicht durch die Formen der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen erreicht werden. Diese können „Dingen an sich nicht zukommen“, da sie in der Natur des Bewußtseins bestimmt sind, und zwar a priori, nicht durch Empfindung, sondern ein eigenes Element neben dieser Darstellung. Diese Formen ermöglichen objektive Erkenntnis nicht von einem Ding an sich, sondern nur „von Erscheinungen“, und zwar sind diese Erkenntnisse möglich nur „durch Sinnlichkeit und Verstand zusammengenommen, und durchaus nicht durch reine Vernunft“ (ibid. 275), diese könne „schlechterdings keine erkennbaren Objekte haben“ (ib. —), ebensowenig wie sie sich auf ein Ding an sich beziehen können. Kant habe seine Aufgabe nun eben darauf beschränkt, zu zeigen, daß durch die Formen a priori Erkenntnis möglich sei, und diese Aufgabe in der gesteckten Grenze ganz vollendet. Nach ihm bleibe ein Mehreres zu tun, seine Arbeit sei einer umfassenderen einzugliedern. Das ist das Unternehmen Reinholds; sein Zweck ist die „vollständige Entwicklung“ der von Kant aufgestellten Formen (ib. 275).

Wir lehnen diese Darstellung der Kantischen Philosophie ab, daß er insofern die Formen vollständig entwickelt habe, als sie Erkenntnis ermöglichen, indem sie in der Natur a priori bestimmt seien. Dieses „indem“ lehnen wir ab, wir behaupten dagegen, daß diese apriorische Bestimmung in der Natur noch nicht besage, daß sie Erkenntnis ermögliche, und wir müßten unsererseits den Vorwurf gegen Kant erheben, daß er diese Formen nicht vollständig entwickelt habe, insofern sie Erkenntnis ermöglichen, wenn es zuträfe, daß er nur ihre apriorische Bestimmung in der Natur entwickelt hätte. Aber bei dieser metaphysischen Erörterung ist Kant nicht stehen geblieben, vielmehr ist er zur transzendentalen Erörterung fortgeschritten. Diese aber besagt nicht, „inwiefern sie (die Formen) in der Natur a priori bestimmt sind“. Das in der Natur a priori Bestimmte ist nur das Material, aus dem transzendental geformt wird die Form, die die Erkenntnis ermöglicht. Nur in bestimmter Zurüstung ermöglicht das a priori in der Natur bestimmte Material die Erkenntnis. Das in der Natur a priori Bestimmte ist den Ziegelsteinen vergleichbar und dem Eisen, die das Haus bauen. Nicht das Eisen und die Ziegelsteine schlechthin bedeuten die Möglichkeit des Hauses, sondern nur in der Form, die sie erhalten von dem, der die Konstruktion eines Hauses kennt. Aus dem Wissen, aus der Idee des Hauses allererst wird das Material geformt zu seiner Tauglichkeit, nur in dieser Form ermöglicht es den Bau. Das Baumaterial ermöglicht den Bau, weil es gewonnen wird aus der Idee des Baues. Das Bewußtsein weiß nichts von Eisen und Steinen als Baumaterial, bis es sie aus der Idee des Hauses erzeugt hat. In der aus dieser Idee erzeugten Form ermöglichen sie den Bau, nicht in der rohen primitiven ersten Gestalt. So ist auch die Möglichkeit der Erkenntnis nicht durch die a priori-Bestimmung der Natur gewährleistet, sondern nur durch die transzendentale Formung dieses a priori. Wer aber formt transzendental? Der die Konstruktion eines Hauses kennt, findet auch das Material zum Bau. So auch in unserem Falle der Erkenntnis. Wer eine Idee hat von dem Notwendigen und Allgemeingültigen, der findet auch die Formen, die das Notwendige und Allgemeingültige erzeugen. Das ist die transzendentale Untersuchung. Auch der Philosoph ist Architekt, nach der Idee des Erkenntnisgebäudes bestimmt er das dazu taugliche Material, also die Möglichkeit der Erkenntnis. Nicht inwiefern sie in der Natur a priori bestimmt werden, sondern in welcher

Gestaltung, Formung aus dem Gedanken der Notwendigkeit heraus sie die Erkenntnis des Gegenstandes ermöglichen, die Beantwortung dieser Frage erst entwickelt die Formen als Möglichkeiten der Erkenntnis. Die Antwort auf diese Frage gibt Kant. Reinhold aber geht an dieser Antwort vorüber, weil ihm die transzendentale Frage fremd geblieben ist. Wenn nun auch Kant die Formen transzendental entwickelt hat, so entsteht doch die Frage, hat er sie dann vollständig entwickelt, haben die Formen keinen anderen Inhalt und keine andere Bedeutung als diese transzendentale, sind sie nichts in Absehung von dieser Form? Wenigstens das erhellt schon hier: mögen sie sonst sein, was sie wollen, dieses andere Sein ist ohne jeden Einfluß auf ihre transzendentale Geltung, in dieser Beziehung sind sie vollständig entwickelt. Reinhold aber glaubt eine neue Basis der Lehre von der Möglichkeit der Erkenntnis geben zu müssen. In der Weise, wie er sie verstanden hat, also metaphysisch, ist vielleicht der Versuch nicht falsch, eine neue Basis zu errichten, aber für Kant konnte er eine neue Basis nicht schaffen, da er gerade das Eigenartige des Kantischen Gebäudes, das Transzendentale zu würdigen nicht verstanden hat.

Aber auch in Anerkennung der transzendentalen Richtung Kants dürfen wir behaupten, daß Kant in der Kr. d. r. V. — und nur auf diese bezieht sich Reinholds Urteil — die Formen nicht vollständig entwickelt hat, hat er doch die Idee wesentlich nur negativ bestimmt, eben im Verhältnis zur Erkenntnis. Sein Zweck war aber, sie vollständig zu entwickeln, nicht nur so weit, als objektive Erkenntnis möglich sei. Welches Objektive wäre denn sonst möglich? Denn nur in dieser Richtung auf das Objektive lassen sich die Formen als solche vollständig entwickeln. Kant mußte weiter gehen und schrieb die Kr. d. pr. V. und die Kr. d. U., diese beiden Kritiken enthalten wesentlich die positive Entwicklung der Idee, in Absehung von der bloß negativen Beziehung auf Erkenntnis. So konnte Reinhold vor Erscheinen der Kr. d. pr. V. und der Kr. d. U. ganz im Sinne Kants die „vollständige Entwicklung“ der Formen fordern.

Reinhold bemerkt ausdrücklich, daß insgesamt entwickelt ist, „inwiefern sie in der Natur . . . a priori bestimmt sind und Dingen an sich nicht zukommen können“ (ib. 263). Sie sind insofern als metaphysische Formen entwickelt: sie entspringen nicht aus der Empfindung, sondern a priori aus einem eigenen Element.

Das ist ihr Gemeinschaftliches als metaphysische Formen. Ferner hat Kant nach Reinhold gezeigt, daß Sinnlichkeit und Verstand erkennbare Objekte haben, Vernunft aber nicht. Welches Objekt hat denn Vernunft? Und was ist das Gemeinschaftliche der Formen in Beziehung auf ihre Objekte? Das Objekt der Idee ist die Naturform und die sittliche Handlung. Die gemeinsame Linie der Provinzen des menschlichen Geistes ist das Gesetz, der Gedanke des Gesetzes. Das ist der Unterschied gegenüber allen anderen Betätigungen des menschlichen Bewußtseins, daß hier Einheit, Ordnung, Gesetz, dort Mannigfaltigkeit und Chaos herrscht. Das ist die transzendentale Entwicklung der Formen: sie sind Formungen εἰς ἕν, sie sind Grundlegungen und haben als solche Rechenschaft von sich zu geben durch das, was sie ermöglichen als Grundlagen, sie müssen alle teilhaben an der obersten Idee des Gesetzes. Insofern sind sie transzendentale Formen: die in der metaphysischen Erörterung gefundenen Formen werden in der transzendentalen Deduktion bewiesen, d. h. sie werden definiert, nicht dahin, daß sie a priori in der Natur des Bewußtseins bestimmt sind, sondern dahin, daß sie Grundlegungen sind. Nicht in ihrer Geburt liegt das Merkmal der Grundlegung, in dieser kindlichen Natürlichkeit lallen sie nur, ihre Sprache aber ist artikuliert, sie sind als Formen präpariert, kultiviert. Das ist die eigentümliche Aufgabe und Leistung Kants: die transzendentalen Formen zu definieren oder sie als Grundlegungen zu beweisen, zu begründen. Der gemeinschaftliche Grund in transzendentalem Sinne ist die Teilhabe an der Idee des Gesetzes. Wenn wir strenge Notwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit verlangen und suchen, so fordern wir das Gesetz. Die metaphysischen Formen, die dazu beitragen, und insofern sie dazu beitragen, ein Gesetz zu schaffen, sind transzendentale Formen, nicht mehr Formen des Bewußtseins, sondern der Einheit des Bewußtseins. Die Einheit des Bewußtseins ist das einende, das gesetzgebende Bewußtsein. In diesem Sinne spricht Kant von „Nomothetik" Kr. d. r. V. 452. Die Kritik ersondert (*κρίνειν*) die gesetzgebenden Formen des Bewußtseins, die einenden Formen des Bewußtseins, die Einheit des Bewußtseins. Und Kant hat ausdrücklich die Einheit des Bewußtseins zum obersten Grundsatz gemacht. Diese Bestimmung konnte Reinhold nicht übersehen. Und er sieht richtig das Ungenügende in diesem Grundsatz, daß er ungeeignet sei zum obersten Grundsatz der theoretischen, geschweige aller Philo-

sophie. Er schreibt, der sog. „oberste Grundsatz“ der Kritik sei der oberste Grundsatz für den Gebrauch des Verstandes bei der Erfahrung. Wenn wir ergänzen: für den Gebrauch des Verstandes und der Anschauung, ist die Ausführung richtig. Die Idee ist nämlich nicht in den obersten Grundsatz einbezogen, weil sie nicht bei der Erfahrung brauchbar ist. Hier hat die Nachfolge Kants einzusetzen, denn die Einheit des Bewußtseins geht weiter als Erfahrung d. h. mathematische Naturwissenschaft, sie ist das Gemeinschaftliche, der oberste Grund für die Formen der Anschauungen, Begriffe und Ideen. Daß Kant nicht ausdrücklich die Einheit des Bewußtseins als obersten Grundsatz für alle Philosophie aufgestellt und die Formen als Arten dieser Gattung entwickelt hat, geben wir zu.

Ist diese Richtung der Weg Reinholds? Wir können schon im voraus diese Frage verneinen, da wir wissen, daß Reinhold die transzendentale Richtung verkennt. Wir finden hier Bestätigung. Er sagt: „Alle ihre Hauptmomente lassen sich auf einen allgemeingeltenden Grund zurückführen, der nur in einen bestimmten Ausdruck eingekleidet und im Zusammenhang mit seinen Folgen aufgestellt werden darf, um zum allgemeingeltenden Grundsatz zu werden. . . . Dies habe ich in meiner Theorie des Vorstellungsvermögens zu leisten versucht“ (ib. 262). Dieses Wort Vorstellung in diesem Zusammenhang erregt unser Bedenken. „Die Analyse des Allgemeinbegriffs Vorstellung macht die Basis meiner Theorie aus. . . . Vorstellung und Vorstellungs-Vermögen sind Prämissen für die Wissenschaft des Erkenntnisvermögens“ (ib. 259). Wir streiten indes nicht um Worte; bedeutet die Vorstellung bei Reinhold gesetzgebend im Sinne des transzendental Gemeinschaftlichen der Formen bei Kant? Ist der Satz des Bewußtseins, in den die Vorstellung als Grundsatz gekleidet ist, identisch mit der Einheit des Bewußtseins, ist es das objektive Bewußtsein im Sinne der Wissenschaft und der anderen Kulturprovinzen, oder aber ist es das vulgäre Bewußtsein der Meinung? So muß die Frage sich streng fassen.

Der oberste Grundsatz, wie wir ihn im transzendentalen Sinne Kants fordern, umfaßt den Gebrauch der Anschauung und des Verstandes bei der Erfahrung, nämlich der mathematischen Naturwissenschaft, und den Gebrauch der Idee bei der Biologie und sittlichen Handlung. Auf die Brauchbarkeit kommt es an, durch sie geben die Formen Rechenschaft. Reinhold aber lehrt

gerade von ihr absehen, damit aber absehen von der transzendentalen Bedeutung, und das Gemeinschaftliche in anderer Richtung suchen. Deshalb tadelt er ja den obersten Grundsatz, wie ihn Kant aufgestellt, er sei der oberste Grundsatz für den Gebrauch des Verstandes bei der Erfahrung, aber nicht der oberste Grundsatz des Verstandes selber. Nicht will ich wissen, ob, wann und wie der Verstand brauchbar ist bei der Erfahrung oder sonstwo, und nicht treibt mich in dieser Richtung das Interesse an den anderen Formen, sondern ich verlange zu wissen, was sie selber sind, an sich, ohne Rücksicht auf ihre Brauchbarkeit, was sie sind, die brauchbar sind. Das Messer ist brauchbar zum Schneiden, es ist ein Handwerkszeug. Was ist aber das Messer? Stahl. So fragt Reinhold: Was ist der Verstand selber, die Anschauung selber, die Idee selber, und was ist in dieser Hinsicht ihre Gattung? Das ist nicht Kants transzendentale Fragestellung: was leisten sie? sondern: was sind sie, die das leisten? Reinhold rühmt sich ja auch ausdrücklich des „neuen und eigentümlichen Weges" (ib. 258). Nun ist freilich Kants Kritik kein Werk lediglich der transzendentalen Methode, geht doch der transzendentalen Deduktion eine metaphysische Erörterung vorher. Sie besagt, was die Anschauung, der Begriff, die Idee ist, was sie selber sind. Sie sind „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis". „Man nennt solche Erkenntnisse a priori." Einl. z. Kr. d. r. V. Sie sind nicht „durch Eindrücke empfangen" (ib. 1), sondern sie sind das, „was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt" (ib. 1). Das metaphysische a priori ist das Gemeinschaftliche für die Formen in dieser Richtung. Ist sie die Richtung Reinholds? Nein, Reinhold sucht auch nicht das Gemeinschaftliche in metaphysischer Hinsicht, vielmehr tadelt er die Kr. d. r. V. dahin: „Sie hat aber, weil dies außer ihrem Zwecke lag, keineswegs die Frage um das, was der Erkenntnis a priori und a posteriori gemeinschaftlich ist? wie sich Erkenntnis überhaupt von Vorstellung überhaupt unterscheide? welche Arten von Vorstellungen die Erkenntnis überhaupt ausmachen? u. s. w. untersucht" (ib. 275). Arten von Vorstellungen also machen die Erkenntnis überhaupt, mithin sowohl die Erkenntnis a priori als auch a posteriori aus. Als Arten der Vorstellung aber hätte Kant die Formen der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen entwickeln sollen, also als Arten dessen, was auch der Erkenntnis

a posteriori zukommt. Damit begann freilich Kant seine Arbeit, mit der Unterscheidung der Erkenntnisse a priori und a posteriori, man lese nur seine Einleitung in die Kritik! Das Spezifische zurücktreten lassen und das Gemeinschaftliche suchen heißt mithin nicht Kant fortsetzen, sondern hinter seinen Ausgangspunkt zurückgehen, die Absonderung wieder aufheben oder doch beide gesonderten Elemente als Arten eines Gemeinschaftlichen darstellen. Das Gemeinschaftliche aber sondert sie nicht, gibt mithin auch der Bedeutung, welche auf der Sonderung beruht, nichts hinzu, nimmt ihr freilich auch nichts, ist für sie ohne jeden Belang.

Reinhold stellt auf S. 278/79 die „Basis des Kantischen Systems" der Basis seines eigenen Systems gegenüber. Die Erfahrung als die „Vorstellung der Wahrnehmungen in einem gesetzmäßigen, notwendig bestimmten Zusammenhange" nimmt Kant an als „Factum, das ihm eingestanden werden würde". Ist die Erfahrung wirklich, so ergibt sich die Frage, wodurch sie möglich sei. Durch die Formen, diese sind also notwendig. Da die Notwendigkeit aber nicht aus der wechselnden Empfindung und ihrem Problemcharakter herzuleiten ist, muß sie a priori sein. Diese Beweisführung Kants genügt Reinhold nicht, könne doch der Zweifel die Sicherheit, die Gewißheit der Erfahrung anfechten und damit das Fundament der Kritik unterminieren. Ihre Resultate aber müßten sichergestellt sein, und wenn eine andere Grundlage zu legen wäre. Diesen Versuch wagt er: „Das Bewußtsein ist der eigentliche letzte Grund, das Fundament, über welchem die Theorie des Vorstellungs-Vermögens aufgeführt ist, die Unterscheidung und Beziehung der Vorstellung auf Objekt und Subjekt als ein Faktum angenommen, das ich für allgemeingeltend halte, ist die Basis meines Systems" 280. Das Bewußtsein ist allgemeingeltendes Faktum, eine weniger denn die Erfahrung, ja überhaupt nicht bezweifelte Tatsache. Wie ist es möglich? Aus der Möglichkeit des Bewußtseins beweist Reinhold die Priorität der Formen der Vorstellungen und aus ihr deren Notwendigkeit. Er schließt: die Erfahrung als wissenschaftliches Bewußtsein ist doch auch zum mindesten Bewußtsein, will ich also wissen, wie sie möglich ist, so muß ich zunächst wissen, wie Bewußtsein überhaupt möglich ist. Was das wissenschaftliche Bewußtsein ermöglicht, muß eine Art der Gattung sein, welche die Möglichkeit des Bewußtseins überhaupt besagt. Von dem Bewußtsein muß ich also ausgehen, und dann durch Entdeckung der artbildenden Merkmale zu seinen

Arten. u. a. auch zu der Art gelangen, welche das wissenschaftliche Bewußtsein darstellt.

So gelangt Reinhold auf seinem „neuen und eigentümlichen“ Wege zu den „Kantischen Entdeckungen“. Auf der Art der Vorstellung beruht das wissenschaftliche Bewußtsein, lehrt Reinhold. Nun muß ich aber diese Art der Vorstellung aussondern, um das artbildende Merkmal rein zu erhalten, das dem Bewußtsein den wissenschaftlichen Charakter aufprägt. Ich muß also die Art der Vorstellung analysieren, um das Element zu bekommen, welches diese Eigenart verleiht. Die Art der Vorstellung ist also das Problem, sie begründet nicht, ich muß sie analysieren, um zu dem begründenden Element vorzudringen. Die Formen besitzen nicht als Arten der Vorstellung den auszeichnenden Wert, sondern die Arten sind so ausgezeichnet, da sie solches Element enthalten. Auf diese Elemente kommt es an, sie sind die begründenden Faktoren. Diese begründende Kraft tragen sie in sich, ihr kann nichts gegeben und nichts genommen werden durch das Gemeinsame, das hinzutritt und Bedingung des Bewußtseins überhaupt ist. Sie, nicht das Gemeinsame, entscheiden über Geltung, sie, nicht als Arten der Vorstellung, sondern als das Novum, als das Eigene, welches zu dem Charakter der Vorstellung hinzutritt und deren Arten ermöglicht. Ich will nicht die Arten des Bewußtseins wissen, sondern will die Gründe wissen für Wahrheit und Tugend. Diese Gründe sind nicht Arten des Bewußtseins, sondern bilden sie; sie geben ihnen die Legitimation. Sie sind bei Kant „vollständig entwickelt“, ihre Begründung läßt sich nicht „mit neuen Gründen vermehren“, durch Verbindung mit anderen Elementen werden sie nicht geändert, nicht begründet, diese Verbindung leistet nichts „Unentbehrliches zur Gründung der kritischen Philosophie“. Ja, auf diesem neuen Wege kommt man gar nicht zu Kants Resultaten. Reinhold entwickelt, daß die Vorstellung das Bewußtsein möglich mache, und zeigt, auf welche Arten von Vorstellungen die einzelnen Arten des Bewußtseins ermöglichen. Nun aber fragt es sich: nicht welche Vorstellung, sondern welches Moment an der Vorstellung ist es, auf dem freilich nicht das Bewußtsein, aber seine Geltung beruht. Diese Frage wird nicht gelöst, ihre Beantwortung ist Kants Resultat. Mit dieser Frage beginnt Kants Arbeit. Nicht worauf das wissenschaftliche Bewußtsein beruht, ist die Frage, sondern welche Bedingungen des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche Momente dieser Bedingungen gerade die Eigenart des wissenschaftlichen

Bewußtseins erzeugen, durch welche Momente es sich unterscheide von den anderen Arten des Bewußtseins. Neue Gründe für den Wert des Eigenartigen können wir aus dem Gemeinsamen nicht schöpfen, das artbildende Merkmal können wir nicht aus der Gattung gewinnen, und Reinholds Theorie kann in keiner Weise „Prämisse für die Wissenschaft des Erkenntnisvermögens“ sein. Indes braucht uns die Ausführung der Gedanken Reinholds nicht weiter zu interessieren, er selbst hat sich mannigfach in seinen Anschauungen entwickelt und sieht sein Verdienst in der Forderung eines allgemeingeltenden Grundsatzes, nicht aber in seinem Versuche, diese Forderung zu erfüllen, ib. 165.

An zwei Auslassungen Kants konnte sich Reinhold mit scheinbarem Rechte anlehnen. Die eine betrifft das Verhältnis der Kritik zum System, die andere das Verhältnis der Vorstellung zum System.

In welchem Sinne Kant die Vorstellung gefaßt hat, haben wir im vorigen Kapitel betrachtet, wobei wir die eigenartige und daher schwierige Stellung der Empfindung zu erkennen Gelegenheit nahmen. Kant hat das „Bewußtsein an sich“ gegenübergestellt der „Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet“ 404. Das ist also nach Kant ihr Gattungscharakter. Jede ihrer Arten muß sonach ein besonderes Objekt unterscheiden. Eine Art ist nur die „Vorstellung mit Bewußtsein“. Dieses „mit Bewußtsein“ ist das „Bewußtsein an sich“, so daß also die Anschauung mit Bewußtsein als Art der Vorstellung ein besonderes Objekt unterscheidet „mit Bewußtsein“, d. h. unter zu Grunde legen von Bewußtsein, von Gesetzen, als Fall des Allgemeinen, als Fall des Gesetzes. Das Bewußtsein in der Anschauung, in dem Denken u. s. w. nennt Kant das Reine, also das Allgemeine, das Gesetz. Aus diesem Bewußtsein entspringen ihm die Formen. Sie sind also nicht Arten der Vorstellung, sondern artbildende Merkmale für die Vorstellung. Durch die Gattung der Vorstellung wird also diesem Bewußtsein gar nichts gegeben, geschweige denn ein neues Fundament. Das alleinige Fundament für das Reine ist das „Bewußtsein an sich“. Aber Reinhold hat die transzendentale Frage nicht aufgeworfen, ist daher für das artbildende Merkmal nicht interessiert, sondern nur für die Vorstellung. Diese ist auf Subjekt und Objekt bezogen. Ist dieses Subjekt-Objekt nicht das der Meinung oder des Scheins, sondern der Gewißheit und Wahrheit, so ist die Vorstellung Vorstellung „mit Bewußtsein“. Das Allgemeine, das Reine

erst als das artbildende Merkmal läßt Vorstellungsarten entstehen, und weit entfernt, daß die Lehre von der Vorstellung Basis sein könnte für Kants transzendentale Untersuchung, werden vielmehr deren Resultate vorausgesetzt, um Arten der Vorstellung definieren zu können, denn die Resultate sind artbildende Merkmale der Vorstellung. Die Formen aber als solche sind vollständig entwickelt auch ohne die Vorstellung. Wenn sie nun auch von der Vorstellung nichts empfangen, so geben sie doch ihrerseits der Vorstellung Bestimmtheit, sie ermöglichen doch erst das Besondere als Fall des Gesetzes, und bevor nicht alle durch diese Formen gebildeten Vorstellungsarten bekannt sind, sind diese Formen auch nicht vollständig entwickelt. Diese Fortbildung wäre die Fortbildung der Kritik zum System. Grundverkehrt aber ist es, aus der Gattung die Arten bestimmen zu wollen, da die Arten vielmehr von artbildenden Merkmalen gebildet werden. Diese sind Kants Formen, freilich nicht in Reinholds metaphysischer Fassung, sondern in unverfälscht transzendentalem Sinne. Aus deren Anwendung auf das Besondere der Vorstellung werden die Arten des Besonderen gebildet. Das ist in Kants Sinn die Erweiterung zum System, die Anwendung der Form auf die Materie, der Theorie, der Erkenntnisart auf die Probleme, auf die Aufgaben. Daher hat Kant seiner Kr. d. r. V. die Metaphysik der Natur und der Kr. d. pr. V. die Metaphysik der Sitten folgen lassen. Diese enthalten die Theorie der Vorstellungen in transzendentalem Sinne, aber eben diesen Sinn verfehlt Reinhold.

Wir sprechen von Erweiterung der Kritik zum System durch das Besondere, durch die Vorstellung. Müssen aber nicht auch die Formen selber ein System bilden? Ist die Kritik ein Aggregat von Formen? Diese Frage führt uns auf jenen Passus, in dem Kant die Kritik als Propädeutik bezeichnet. Die Stelle, welche Reinhold im Auge hat, besagt p. 869: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik." Was Kant unter systematischem Zusammenhang verstanden wissen will, hat er zuvor 866ff. gesagt: „Es gibt aber noch einen Weltbegriff (von Philosophie nämlich) [conceptus cosmicus], der dieser Benennung

(dem Schulbegriff) jederzeit zum Grunde gelegen hat . . . In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft . . . Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern . . . Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heißt Moral . . . Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System.“ Die Kritik wird als Propädeutik bezeichnet im Gegensatz zum System. Der andere Gegensatz zum System ist das Aggregat: eine zufällige, durch bloße Ansammlung (Häufung) entstandene Verbindung von Dingen oder Begriffen (z. B. eine Ansammlung Geldstücke) 212. „Nicht auf den Ueberschlag eines bloß durch Versuche zu stande gebrachten Aggregats . . . nur vermittelst einer Idee des Ganzen . . .“ 89.

Das Aggregat versucht nur überall, ob etwas so oder so ist, aber es hat dann nicht die Sicherheit, daß es alles dahin Gehörige gefunden hat, sondern es muß immer wieder neu versuchen, dagegen wenn man von der Idee des Ganzen ausgeht, ist die Vollständigkeit einer Wissenschaft gesichert. Diese Vollständigkeit macht die Wissenschaft aus, also ist diese stets System. „Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches

vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist" (673). Die Einheit der Begriffe vom Objekte ist die Idee, die dem Verstande zur Regel dient, sie besagt das durchgängige Gesetz. Dieses ist der Leitfaden für den Verstand, seinerseits das zu erzeugen, was dieser Idee entspricht. Der Verstand bringt seine Erzeugnisse nicht zufällig hervor als Aggregat, sondern nach der Idee des Gesetzes, wodurch System in die Glieder kommt und jedes seine Stelle erhält. Dieser Idee muß die Erkenntnis adäquat sein, sonst bleibt sie mangelhaft. System bedeutet als Mindestforderung die erschöpfende, nicht zufällige Darstellung eines Gebietes. Und in diesem Sinne beansprucht Kants Kritik ganz entschieden i h r e (begrenzte) A u f g a b e in systematischer Vollständigkeit gelöst zu haben; sie ist nicht „Aggregat". Kant beansprucht absolute Vollständigkeit i n d e n P r i n z i p i e n erreicht zu haben; nennt er die Kritik dennoch blosse „Vorübung", so nur deswegen, weil sie nicht auch i n d e n A b l e i t u n g e n vollständig zu sein behauptet. Auf p. 376 ist indes nur von dem „Systematischen der Erkenntnis" mit Bezug auf die N a t u r die Rede. Ist denn s e l b s t d i e s y s t e m a t i s c h e Naturerkenntnis a l l e i n Erzeugnis der reinen Vernunft, oder ist sie nur ein Glied in dessen System, und welches? So fragen wir weiter. Damit wird die transzendentale Frage erweitert, welche in dem Grundsatz eingeschränkt war, der die Erkenntnisart des Gegenstandes als systematische Idee für Anschauung und Kategorie gibt, und analog wird das Selbstbewußtsein erweitert. Kann es denn noch ein oder gar noch mehrere Glieder des reinen Bewußtseins geben?

Selbst die erschöpfende Darstellung der Natur und die Vollständigkeit ihrer Ableitung aus Prinzipien bietet noch nicht d a s System, sondern e i n System, denn auch die Abgrenzung der Natur

selbst und ihrer Prinzipien darf nicht zufällig, Aggregat, darf nicht „gegeben“ sein, sondern muß erzeugt werden. Die Prinzipien müssen vollständig erzeugt werden, nicht nur Prinzipien der Natur, und insofern ist die Kr. d. r. V. Propädeutik, da sie nur die Prinzipien der Natur aufstellt, und zwar ist sie Propädeutik der Metaphysik als Lehre von Freiheit, Gott, Unsterblichkeit, indem sie deren Prinzipien nicht enthält, aber mannigfache Abwege aufzeigt, die zu der Lösung jener Probleme nicht führen. Erst die Vollständigkeit der Prinzipien der Natur und der Metaphytik, d. i. der praktischen und etwaiger anderer Erkenntnis macht die Philosophie zum System. In diesem Sinne beansprucht Kant für die Kr. d. r. V. nicht den stolzen Titel des Systems. Sie ist System als vollständige Lösung ihrer Aufgabe, aber sie ist nicht das System.

Erst die Vollständigkeit der Prinzipien und die Vollständigkeit der Ableitung aus ihnen ergibt das System des objektiven Bewußtseins. Die Erkenntnis ist zunächst Bestimmung der Natur. Welches ist das zweite Glied des Systems? Die ganze Bestimmung des Menschen ist die Moral. Nicht der Mensch, soweit er Natur ist, ist also in der Moral enthalten, soweit ist der Mensch gar nicht Mensch im eigentlichen Sinne, sondern eine Art der Natur wie das Tier. Mensch wird er erst in der Moral, sie enthält die „ganze Bestimmung des Menschen“, alles andere ist nicht Bestimmung des Menschen. Wesentliche Zwecke sind also die Bestimmung der Natur und des Menschen. Welches ist der höchste Zweck, dessen Teile diese beiden sind?

Wir müssen auf Kants Kapitel über die Architektonik d. r. V. eingehen. S. 868 heißt es: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System“. Dieses System schreibt Philosophie vor „aus dem Standpunkte der Zwecke“ (868). Als Endzweck betrachtet sie die Moral, zu der die anderen Zwecke subaltern, als Mittel notwendig gehören. „Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer als die ganze

Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral" (868).

Endzweck und Mittel zum Zweck! Was sind denn das für Zwecke, aus deren Standpunkt die Philosophie das System erzeugt? Diese Zwecke hat der Philosoph zu geben, er ist daher „nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft". Welche Zwecke hat die Vernunft? Diese Frage besagt: was bezweckt sie, was vermag sie? Sie ist Gesetzgebung, aber System einer Gesetzgebung. Sie erzeugt Natur und Freiheit, aber in einem System. Welches ist das Verhältnis dieser Glieder? Das Naturgesetz ist das Mittel für das Sittengesetz, dieses ist der Endzweck. Die Natur ist erzeugt; wenn ich nun auch weiß, was die Natur ist, so erschöpft sich darin unser Bewußtsein von der Natur nicht, sie ist auch in weiterem, systematischem Sinne Problem, sie ist als Mittel zu denken für das Sittengesetz. Sagen wir genauer: für die Verwirklichung des Sittengesetzes. So gehören Natur- und Sittengesetz zusammen, die Natur gibt nicht dem Sittengesetz die Richtung, auch widerspricht sie ihm nicht, sondern sie ist nur Mittel zu seiner Verwirklichung. So ist auch Naturerkenntnis das Mittel, das Sittengesetz zu verwirklichen, nur durch Erkenntnis der Natur kann ich das Sittengesetz verwirklichen. Die Natur ist nicht der höchste Zweck, denn sie wird auch wieder als Mittel der Vernunft betrachtet, nämlich wenn es sich um die Verwirklichung des Sittengesetzes handelt. Wird auch das Sittengesetz als Mittel betrachtet? Nein, es ist der Endzweck. Das System wird aus dem Standpunkt der Zwecke gewonnen, von dem aus die Vernunft fragt: welches Glied ist Mittel für das andere. Antwort: die Natur für die Freiheit. Die Natur hat in der Moral nichts anderes zu bedeuten als das Mittel für die Verwirklichung des Endzwecks zu sein, den die Moral aufstellt. Die Natur gibt also nicht der Moral den Zweck, den Endzweck, dieser kann nicht aus der Natur gewonnen werden, sondern nur aus ihr selber, die Natur ist nur das Mittel zu dem selber erzeugten Endzweck, d. i. die Freiheit. So werden wir systematisch orientiert. Aus der Natur die Moral bestimmen, ist falsch, jede empirische Moral wird somit abgelehnt, die Empirie ist nur als Mittel für den von der Moral erzeugten Zweck zu denken. Jeder Naturtrieb z. B. der Glückstrieb ist als moralischer Endzweck zu verwerfen, jedes Machtgebot nicht minder, das alles sind Mittel oder Hemmungen für den Endzweck, der selber nicht

Mittel zum Zweck, sondern frei ist von diesem Mittel-Mechanismus. Das ist der Primat der praktischen über die theoretische Vernunft: sie nimmt diese in ihren Dienst als Mittel ihrer Verwirklichung.

Merken wir es uns: die Philosophie hat das Naturgesetz und das Sittengesetz „anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System". Dieses „zuletzt in einem einzigen philosophischen System" ist uns nunmehr nicht unverständlich, aber in diesem handelt es sich nicht mehr um Naturerkenntnis, nicht mehr um Moral, sondern um das Verhältnis beider zu einander aus dem Gesichtspunkt der Zwecke. Dann muß ich aber beide haben, ich muß ein Bewußtsein von ihnen haben, bevor ich sie in Verhältnis zu einander setzen kann. Das ist das „anfangs" in zwei besonderen Systemen. Ich gewinne also nicht das Naturgesetz aus dem Sittengesetz, auch nicht umgekehrt das Sitten- aus dem Naturgesetz, sondern beide in „besonderen Systemen", aber alsdann, zuletzt gibt es nur ein System, in dem beide als Glieder betrachtet werden, und zwar das Sittengesetz als Endzweck, für den die Natur das Mittel ist. Es handelt sich hier nicht um die Aufstellung des Zweckes, sondern des Zweckes und der Mittel, also um die Verwirklichung des Zweckes, denn die Natur als Mittel denken für das Sittengesetz heißt beide Glieder unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung des Nicht-Wirklichen durch das Wirkliche denken.

Aber aufgestellt werden das Naturgesetz und das Sittengesetz und das Sittengesetz in zwei besonderen Systemen. Diese Aufstellung ist also auch kein Aggregat, vielmehr gleichfalls System. Da die Philosophie Natur und Freiheit in zwei besonderen Systemen enthält, ergibt sich daraus, dass die Erkenntnis nicht aus der Moral Gewissheit empfängt, und dass die Moral nicht durch die Erkenntnis begründet ist. Die Moral hat den Primat, heißt sonach nicht etwa, sie erweitert die Erkenntnis durch neue Erkenntnisse, sondern sie braucht die Natur als Mittel für sich, für den Endzweck, den sie für die Natur, als Mittel, darstellt.

Die Kunst darf der Sittlichkeit nicht widerstreiten, sie ist nicht Endzweck wie die Moral. Ob sie ein Mittel ist für den Endzweck? für seine Verwirklichung? Lassen wir diese Frage auf sich beruhen! Sollte Kant die Idee des Systems auch nicht richtig in dem Standpunkt der Zwecke gefaßt haben, uns genügt hier zu wissen, was ihm das System als solches besagt, und wie

er das Verhältnis von Natur und Freiheit denkt: sie sind zwei besondere Glieder des Systems.

Kant nennt seine Hauptwerke „Kritik“: Kr. d. r. V., Kr. d. pr. V., Kr. d. U. Und diese Bezeichnung erläutert er selbst p. 869 wie folgt: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange, und heißt Metaphysik.“

Es ist nun geradezu tragisch und zugleich komisch, wie Kants Nachfolger diesen Passus sich zunutze gemacht haben. Kant selbst will nur Propädeutik in seiner Kritik geben, das System aber ist nach Kant aufzustellen, und so beginnt die Periode der Systemversuche. Wenn Kant in Bescheidenheit seine Kritik im Gegensatz zum System nur Propädeutik nennt, so ist das die Bescheidenheit des Wissens, er weiß, daß das System nur im Urbild liegt. Das Urbild aber führt ihn von der Kr. d. r. V. zur Kr. d. pr. V. und zur Kr. d. U., deren Abfolge erscheint uns nicht als Aggregat, als Rhapsodie. Die Nachfolger aber nennen sich mit Vorliebe Systematiker, ihre Nachfolge trifft Kant am besten in den Worten p. 867, in denen er uns ja auch deutlich seinen Ausdruck, die Kritik sei nur Propädeutik, erklärt: „In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein“. Aber die Nachfolger maßen sich den Titel an. Auf sie trifft auch das Urteil Kants über die Anmaßung jener zu, die da meinen, die Taube müsse doch wohl leichter fliegen können im luftleeren als im lufterfüllten Raume, und die darauf ein schwindeliges Gebäude aufführen.

Für unsere Kritik Kants aber und unsere Nachfolge gilt, was Kant p. 862 anempfiehlt: „Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herum-

irren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können."

Weil Reinhold die transzendentale Frage in allen Formen nicht erkennt, mußte auch deren weitere Behandlung in die Irre gehen. Nun erblickt er selbst sein eigentliches Verdienst nicht so sehr in der Ausführung seiner Gedanken, als in der Aufstellung dieses Gedankens selbst, in der Forderung eines obersten Grundsatzes für alle Philosophie. Kant hat auch einen obersten Grundsatz. Vielleicht hätte man von ihm aus weitergehen sollen. Kant selber ist von ihm aus zum Begriff der Grenze gekommen. Aber da Reinhold das Transzendentale nicht versteht, kann er auch den fruchtbaren Ansatz für die Weiterarbeit in Kants transzendentalem Grundsatz nicht würdigen.

Kant hat in der Kr. d. r. V. Grundsätze aufgestellt und ihnen einen obersten Grundsatz vorangestellt, den „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile": „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori" (197). Indes ist dieser Grundsatz eben eingeschränkt auf die synthetischen Urteile und umfaßt Anschauung und Begriff. Wo bleibt die Idee? Für sie gibt es regulative Prinzipien, sie bleibt stehen, vielmehr sie erhebt sich an der Grenze der Erfahrung, d. i. des Grundsatzes, und wo sonst Schranke wäre, da ist nunmehr Grenze, denn das Gebiet jenseits der Erfahrung (Plato's ἐπέκεινα οὐσίας) wird erschlossen, kultiviert, fruchtbar gemacht durch die Idee, durch die regulativen Prinzipien. So stehen sich gegenüber die konstitutiven Grundsätze (Anschauung und Denken) und die regulativen Prinzipien (Ideen): es fehlt der sie verbindende oberste Grundsatz, die Gattung, deren Arten sie darstellen. Und doch ist der Gesichtspunkt der Grenze festgehalten und durchgeführt, wenngleich nicht als Zentralpunkt. Abgegrenzt werden die Provinzen der menschlichen Vernunft des trésor de mon esprit. Dieses ist der oberste Grundsatz, seine Einschränkung auf das Gebiet der Erfahrung hat keine sachliche Berechtigung, jenseits der Grenze baut die Vernunft sich neu an, mit neuen Mitteln, mit Ideen. Auf diesem Gebiet leisten die Grundsätze nicht, was die Vernunft zu leisten behauptet, andere Mittel muß sie sich erdenken, erzeugen. Was leistet denn die Vernunft? Wir können es den

Grundsätzen entnehmen und von den Ideen ablesen. Das Gemeinsame, das ist die gemeinsame Leistung auf beiden Gebieten, definiert die Vernunft, es macht ihre Grundsetzung, den Grundsatz aus. Diese Leistung ergäbe die Gattung, nur unter ihrer Voraussetzung läßt sich der Gesichtspunkt der Grenze durchführen, er ergibt die Arten. Die Veruunft ist vorausgesetzt und gefragt ist nach ihrer Möglichkeit. Die Vernunft, die Gattung ist vorausgesetzt als möglich, weil sie wirklich ist, weil sie vorliegt in den Fakta der Kultur. Was ermöglicht, was bedingt dieses Faktum, was gehört zu dieser Vernnnft als conditio sine qua non, wessen Leistung ist sie? Was ist das Auszeichnende eines Faktums als Tatsache der Vernunft? Seine Merkmale sind „strenge Notwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit". Wodurch werden sie möglich, was ermöglicht sie? Notwendig und allgemein ist das Gesetz. Welches sind die Mittel, auf den verschiedenen Gebieten ein Gesetz zu konstituieren? Das Bewußtsein des Gesetzes ist die oberste Instanz, es gibt Schranken, es gibt aber auch neue Mittel, diese Schranken aufzuheben durch Grenzbegriffe. Die Vernunft ist das Bewußtsein des Gesetzes. Wer gibt das Gesetz in den verschiedenen Provinzen, durch welche Mittel wird der Zweck erreicht? Es ist die ruhige Einsicht der letzten Überschau, die Freude beim Nachrechnen, daß das erste Resultat stimmt, welche die Sicherheit des Ausdrucks finden läßt. In der Einführung der Antinomienlehre findet sich der bestimmte Ausdruck: Nomothetik. Die Thesis des Nomos ist oberste Grundsetzung, erster Crundsatz: das Bewußtsein als gesetzgebend. Dieses Bewußtsein allein ist gedacht in dem obersten Grundsatz. Die gesetzgebende Vernunft ist das Bewußtsein, sie ist das Bewußtsein der Einheit, der Form, das objektive Bewußtsein, die Apperzeption. Und doch nennt Kant dieses Bewußtsein auch Selbstbewußtsein. Wir stehen an der ersten Klippe, an der die Nachfolger scheitern. Selbstbewußtsein, so meint man, ist das Bewußtsein des Individuums, das subjektive, individuelle Bewußtsein. Dieses ist aber nicht Kants Bestimmung: er nennt das Selbstbewußtsein auch das allgemeine Selbstbewußtsein. Es kommt in der Wortbildung nicht darauf an, daß das Selbst das Bewußtsein bestimmt, vielmehr gibt das Bewußtsein dem Selbst Inhalt und Prägnanz, und das Bewußtsein ist als das objektive Bewußtsein definiert. Dieses Selbst sagt nur: das Bewußtsein des Subjekts, dessen Prädikate jene Bewußtseinsäußerungen sind. Das Ich ist leer und inhaltlos

und „ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“ (404). „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können . . .“ (ib. —). Aber die Einschränkung dieser Apperzeption auf das Denken ist das Einseitige und Mißverständliche. Auch die Anschauung ist Bewußtsein, auch die Idee. Daß dieses Bewußtsein eine Form der Erkenntnis ist, ist richtig, aber nicht weitgehend genug; Kant nennt es auch „Bewußtsein an sich“ im Gegensatz zur „Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet“ (404). So ergibt sich der Gegensatz: allgemeines Selbstbewußtsein und Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet. Dieses Bewußtsein ist das objektive Bewußtsein, und das ist das allgemeine Selbstbewußtsein. In ihm gewinnt der Mensch sein Selbst, das Spezifikum, welches ihn zum Menschen macht. Denn Empfindung, Trieb usw. mag auch das Tier haben, mag auch die Pflanze haben, diese aber belehren mich nicht, was ich selbst habe, Tier und Pflanze haben nicht das Selbstbewußtsein der Mathematik, Mechanik, Biologie, keine Institutionen des Staates wie das Recht, keine Kunst. Mögen sie noch so viele Ansätze und Analogien haben, dieses Selbstbewußtsein, wozu auch die Sprache gehört, haben sie nicht. Wir stehen hier an dem Zentralpunkt der Kantischen Philosophie. Er ist nicht etwa von uns hineininterpretiert, sondern Kant muß ihn denken, da er seine Philosophie Nomo-thetik nennt, da er statt der Schranken Grenzen zieht. Aber er war sich nicht der Originalität des Mittelpunktes bewußt, und so ging ihm die gewünschte Betonung und Prägnanz verloren. Dieser Mangel aber in der Ausführung erklärt das Bestreben der Nachfolger.

Wir sagten: die Kr. d. r. V., die Kr. d. pr. V. und die Kr. d. U. gehörten zusammen als die drei Glieder des Systems der Einheit des Bewußtseins. Erschöpft die Dreizahl das System? Das Kulturbewußtsein umfaßt diese drei Einheiten. Wie denn? Ist es eine Tafel, auf der diese drei geschrieben stehen? Keineswegs, es ist Bewußtwerden. Bewußtsein ist Bewußtwerden. Wie umfaßt denn das Bewußtwerden diese drei Glieder der Einheit? In einer vierten Einheit. Auch insofern ist die transzendentale Formenlehre Kants zu erweitern.

Die Inhalte kommen und gehen, sie mögen entspringen, woher sie wollen, und leisten, was sie wollen, sie alle werden bewußt. Was in den einzelnen Inhalten bewußt wird, ist zu beschreiben, zu definieren, was sie enthalten und was sie besagen. Nicht was sie dem Kinde besagen und dem Wilden, sondern was sie dem Kulturmenschen besagen, wie sie sich darstellen vom Standpunkte der Einheit des Bewußtsein. Was bedeuten sie für die Einheit des Bewußtseins? Sind sie ein legitimes Werkzeug derselben, oder was bedeuten sie für die Entwickelung des objektiven, allgemeinen Selbstbewußtseins, der transzendentalen Apperzeption? Alles Bewußtwerden unterliegt der Frage: was es bedeute für den Aufbau des Bewußtseins, der eigentlichen Menschen-Psyche, des allgemeinen Selbstbewußtseins. Kein Element bleibt isoliert, sondern wird in Verbindung mit anderen gedacht, um die Einheit zu entwickeln. Es ist also nicht die Frage, was bewußt wird in den einzelnen Inhalten dem Individuum, sondern was bewußt wird in den auf einander folgenden Zuständen dem allgemeinen Selbstbewußtsein. Auch seine Voraussetzungen, seine Vermittlungen und Umwege kommen als solche, d. h. nach ihrem Verhältnis zur Einheit des Bewußtseins zur Bestimmung. Kultur soll bewußt werden. Damit Kultur bewußt wird, wird zunächst dieses Moment, dann jener Inhalt bewußt. So zu fragen, so die Einheit des Bewußtseins aufzubauen, zur Genese zu bringen, ist Aufgabe der kritischen Psychologie. Alles ist Bewußtwerden, alles ist eine Stufe, ein Werkzeug der Einheit des Bewußtseins, durch das an seinem Teile eine Einheit bewußt wird. Nicht was dem Individuum am Anfange seines Daseins, vielleicht im Mutterleibe bewußt wird, ist die Frage, sondern was bewußt wird beim ersten Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins, womit dieses anfange, und wie es sich dann fortsetze, weiterentwickle, ist die Frage der transzendentalen Psychologie; als was dem objektiven Bewußtsein die einzelnen Inhalte gelten mit Bezug auf seine Einheiten, was es damit anfange. Will ich Psychologie betreiben, d. i. die Psyche des Menschen entwickeln, so muß ich das Selbstbewußtsein aufbauen, das den Begriff des Selbst, des Menschen erzeugt; alles Andere ist nicht Psychologie, nicht Logos der Pyche. Diesen Logos der Psyche gilt es zu definieren. Was die Empfindung bedeutet in der Entwicklung dieses Bewußtseins, nicht was sie dem Kinde besagt, oder allgemein, allen Individuen, ist Aufgabe einer kritischen Psychologie. Empfindung ist, so sagt man, die Wirkung eines von außen wirkenden

Reizes. Aber der wissenschaftliche Mensch kennt in der Empfindung noch kein Außen, keine Ursache und Wirkung. Was besagt die Empfindung der Physik? Mehr besagt sie nicht als Element des Selbstbewußtseins, dieser Inhalt allein wird bewußt auf dieser Stufe der Entwicklung der Einheit des Bewußtseins. Sie ist eine Stufe, über welche das Bewußtsein schreiten muß, soll es sich zur Einheit entwickeln, dieser Gesichtspunkt der Entwicklung als Einheit eint das a priori und das a posteriori. Die Empfindung ist kein Kriterium, aber eine notwendige Stufe, welche das Bewußtwerden der Einheit voraussetzt: ohne Empfindung entsteht, entwickelt sich keine Wissenschaft, kein allgemeines Selbstbewußtsein. Schon Plato sagt treffend: Sie ist kein Grund, aber Veranlassung (*διὰ τῆς αἰσθήσεως*).

Der Gesichtspunkt der Entwicklung eint auch die Theorie und Praxis. Das Erkennen setzt in der Entwicklung, als Bewußtwerden, ein Streben voraus, aber dieses Streben ist nicht Kriterium des Erkennens. Gemeinsam ist beiden, daß sie eine Stufe in der Entwicklung der Einheit des Bewußtseins bedeuten, eine Voraussetzung für deren Entwicklung, für deren Bewußtwerden. Denn die Einheit des Bewußtseins ist zuletzt das Bewußtwerden der Einheit, welche das theoretische, praktische und ästhetische Bewußtsein umfaßt: jede Stufe muß gewürdigt werden nach dem, was in ihr bewußt wird für das theoretische, praktische oder ästhetische Bewußtsein, was sie mit Rücksicht auf diese drei Arten besagt, denn alle Arten müssen zu Worte kommen, keine darf zu Gunsten der anderen schweigen müssen, sonst entwickelt sich nicht Kulturbewußtsein, sondern nur theoretisches oder nur moralisches oder nur ästhetisches Bewußtsein oder das eine und das andere ohne das dritte. Daß aber alle drei bewußt werden, nicht erst das eine und dann das andere, sondern in Rücksicht und Hinblick und Begrenzung für das andere, das ist die Forderung des Kulturbewußtseins. So ist die Einheit aufzubauen, transzendental zu entwickeln. Aber das allgemeine Selbstbewußtsein bildet die Basis, nicht das Bewußtsein überhaupt.

Diese kritische Psychologie fehlt bei Kant, und so hatte Reinhold mit Recht das Desiderat des Grundsatzes betont, aber er ist in der Ausführung gescheitert, weil er nicht das spezifische wahrhafte Selbstbewußtsein des Menschen vorausgesetzt hat, sondern das apriorische Bewußtsein des Individuums. So hatte Reinhold auch mit Recht ein Gemeinsames fordern dürfen für das a priori

und a posteriori, für die theoretische und praktische Philosophie. Aber er hat nicht die Einheit des Bewußtseins entwickelt, er hat nicht die einzelnen Stufen als Stufen zum Selbstbewußtsein definiert, sondern ist auch hier vom Bewußtsein überhaupt ausgegangen. So konnte er Kants Resultate nicht erzielen und Kants Nachfolgerschaft nicht für sich in Anspruch nehmen.

Die Kr. d. r. V. zum System erweitern heißt die Kr. d. pr. V. und die Kr. d. U. verfassen und die Kritik der Psyche als Menschenseele schaffen. Obschon Reinhold diese Aufgabe leicht schien, die Kritik zum System zu gestalten in seiner „Theorie", und er sich zum Motto erkoren: Inventis facile est addere, hat er den richtigen Zusatz nicht gefunden, das System verfehlt, weil er dessen Mittelpunkt nicht zu würdigen imstande war, weil er dessen bescheidenen Weg zu gehen verschmähte. Die Nachfolger des Kant der Kr. d. r. V. im Sinne des Systems sind Kants Werke aus den Jahren 1788 und 1790 und eine in seinem Sinne auszuführende Psychologie Kants Nachfolge ist die Durchführung seiner kritischen Methode im System des gesetzgebenden allgemeinen Selbstbewußtseins.

Folgt Fichte in der Nachfolge Kants den falschen Spuren Reinholds oder geht er in der von uns entwickelten Richtung oder schlägt er einen dritten Weg ein?

Systematisch und historisch, wie wir hoffen, genügend vorbereitet, nähern wir uns einem Geiste, der von weittragender Bedeutung für die Entwicklung der philosophischen Probleme bis auf unsere Zeit geblieben ist. Diese Bedeutung haben wir nicht zu schildern und zu erklären, diese Arbeit bescheidet sich (und doch bleibt genug Anmaßung dabei), eine Vorarbeit zu sein für die große Frage: Kant und die Nachfolger, insbesondere Fichte. Diese Frage wahrlich nicht erschöpfend zu beantworten, sondern nur Richtlinien zu geben für ihre Erledigung, streben wir an.

Viertes Kapitel.

Fichte.

Der Begriff des Transzendentalen, die Vorstellung, der oberste Grundsatz und der Primat der praktischen über die theoretische Vernunft.

Über die Philosophie Reinholds hatte Prof. Schulze im Jahre 1792 eine Rezension publiziert unter dem Titel: „Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie". Diesen Änesidemus macht I. G. Fichte in der Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1794 No. 47 bis 49 zum Gegenstande einer Besprechung. Somit finden wir hier indirekt eine Besprechung der Philosophie Reinholds und weiter Kants durch Fichte.

Reinhold konnten wir historisch gerecht werden, indem wir nur zu seiner Forderung eines allgemeinen Grundsatzes prinzipiell Stellung nahmen, ungeachtet der Ausführung im Einzelnen, da er selbst nicht auf diese, sondern auf die Forderung allen Wert legte. Diese Forderung macht sich auch Fichte zu eigen, nicht die Ausführung des Gedankens. Wie nimmt er zu der Forderung prinzipiell Stellung? Wie steht er der Vorstellung gegenüber? Gibt er diesen beiden Fragen die transzendentale Antwort?

Fichte anerkennt p. 3 (ich zitiere nach Sämtl. Werke Bd. 1) das „letztere merkwürdige Fortschreiten der philosophierenden Vernunft durch ihren kritischen Gebrauch". Indes bezweifelt auch er, daß „bis jetzt die Vernunft ihren großen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisieren, erreicht habe", denn es mangele ihr „an einem obersten, allgemeingeltenden Grundsatze". Hier verspüren wir wieder den Einfluß der Kantischen Benennung der Kritik als Propädeutik im Gegensatz zur Wissenschaft als System. Der Grundsatz war Reinholds Desiderat, und wir wissen, daß er es erfüllen wollte durch den Satz des Bewußtseins, welcher die Vorstellung und das Vorstellbare festsetze und bestimme. Diesen Satz greift Änesidemus an. Fichte in seiner Rezension dieses Angriffs führt aus, daß die Kritik des Änesidemus den Satz des Bewußtseins in seiner Eigenschaft als ersten Satz der gesamten Philosophie mit Grund treffe, so daß ihm die Vermutung auftauche, es gebe einen noch höheren Begriff als den der Vorstellung für die gesamte, nicht etwa bloß für die theoretische Philosophie.

Fichte behauptet sonach mit Reinhold und Änesidemus die Notwendigkeit eines obersten Grundsatzes für die gesamte Philosophie, er glaubt nicht daran, daß dieses Problem durch Kant selbst bereits gelöst sei, er sieht in dem Versuche Reinholds ein berechtigtes Beginnen, dessen Ausgang ihn indes nicht befriedigt, er sucht den Grundsatz in einem Begriff, der den der Vorstellung nach übersteigt. Reinholds Philosophie ist ihm mithin mehr als die Erinnerung an ein weiteres Ziel, ihm sagt auch die Richtung des Weges zu, nur bestreitet er, daß die Station Reinholds im Begriff der Vorstellung Endstation sei. Der Satz des Bewußtseins ist für Fichte nicht oberster Grundsatz aller Philosophie, da er die reale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs voraussetzt.

Der Widerspruch habe bei Reinhold nur logische und formale Gültigkeit, er stelle ein Gesetz dar, dem nicht widersprochen werden dürfe, aber er sei kein Grundsatz, durch den der Satz des Bewußtseins bestimmt werde, er habe daher auch keine reale Gültigkeit, da er nicht die Materie des Satzes bestimme. Bei Kant habe der Satz des Widerspruchs nur für die theoretische Philosophie keine reale Gültigkeit. Die Richtung, in der Reinhold den Grundsatz suchte, wird also von Fichte beibehalten, er geht mit Reinhold über Kant hinaus zur Vorstellung weiter und dann darüber hinaus zu Identität und Gegenteil, gleich Reinhold bestrebt, den ersten Grundsatz der gesamten Philosophie aufzustellen. Was wir gegen dieses Unterfangen Reinholds bereits oben prinzipiell gesagt haben, gilt auch an diesem Orte, und wir haben nicht darauf zu achten, daß und wie Fichte etwa Reinholds Werk weiterführt, wenn wir den Beginn des Werkes selbst verurteilen müssen. Indes können uns einzelne Ausführungen interessieren, sofern wir ihnen gegenüber gerade Kants Eigenart scharf fassen können. Hinzu kommt, daß die Irrtümer doch Irrtümer eines immerhin großen Geistes sind, daß sie historisch sind in der doppelten Richtung, daß sie in früheren Philosophien Veranlassung finden und daß sie von Einfluß sind auf die nachfolgenden Systeme.

Wir wiederholen, warum wir den Versuch Reinholds und damit den Weiterversuch Fichtes glauben ablehnen zu müssen. Der gemeinsame Grundsatz muß den gemeinsamen Grund setzen der reinen Anschauung, des Kategorien-Denkens, der Vernunft-Idee. Dieser gemeinsame Grund ist die Einheit, die Einheit des Gesetzes, daher die Philosophie Nomothetik, Gesetzgebung der Vernunft ist,

der gemeinsame Grund ist die transzendentale Erzeugung. Anders nach Reinhold. Kant hat die Data gegeben, aber nicht den Grundsatz aufgestellt, wohl implizite gedacht, aber nicht expliziert. Er konnte auch gar nicht den Grundsatz aufstellen, da er seine Aufgabe darauf beschränkt hatte, Kritik zu liefern und in ihr nur die Propädeutik, nicht aber das System selbst aufstellen wollte. Als Grundsatz ist den von Kant gegebenen Data die Vorstellung vorzusetzen, und in diesem Beginnen sind wir die echten Jünger Kants, bezeichnet der Meister doch alle seine Data als Arten der Gattung Vorstellung.

Nun setzt Fichte ein. Richtig ist, wie Reinhold vorgeht, und seine Resultate sind ebenfalls anzunehmen, nur ist die Vorstellung nicht letzter Grundsatz, da in ihr noch eine Unbestimmtheit übrig bleibt, die einen höheren Grundsatz veraussetzt. Als dieser höhere Grundsatz wird sich erweisen der Satz des Widerspruchs. Dieser hatte ja auch bei Kant reale Gültigkeit, wenngleich nicht für die theoretische, so doch für die praktische Philosophie. Diese weite, überragende Bedeutung des Satzes vom Widerspruch hatte wohl auch Kant im Sinne bei seiner Lehre des Primats der praktischen Vernunft.

Vorzugsweise das Mißverständnis dreier Ausführungen Kants hat die Nachfolger in die Irre geführt:

1. Kant hat die Kritik Propädeutik genannt und zu ihr die Metaphysik als System gefordert.

2. Kant hat die Vorstellung die Gattung genannt zu den Arten der Empfindung, der Anschauung, des Begriffs, der Idee.

3. Kant hat für die beiden Systeme der Natur und der Freiheit in der Architektonik ein System gefordert und als Endzweck die Moral bezeichnet.

ad 1 und 2 dürften die früheren Erörterungen genügen, ad 3 haben wir nun Stellung zu nehmen.

p. 868 d. Kr. d. r. V. sagt Kant: „Der Endzweck ist die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.“ Was ist das für ein Gesichtspunkt, nach dem höherer und höchster Zweck geschieden werden? Kann es der ethische sein? Keinesfalls, da die Moral selber Endzweck ist, also eine Materie, auf die die Unterscheidung der Zwecke angewendet wird. Welcher Gesichtspunkt kann diese Unterscheidung bestimmen? Der transzendentale, der methodische. Für ihn ist die Moral der höchste,

der methodisch höchste Zweck der Vernunft, zu dem die anderen Zwecke der Vernunft, z. B. Bestimmung der Natur, das Mittel, nämlich in transzendentaler Hinsicht, also das methodische Mittel sind. Und in der Tat kann ohne Vermittlung der Logik Ethik nicht gewonnen werden; und die Ästhetik? sollte etwa die Lehre vom Schönen die Philosophie des Endzwecks der Vernunft sein, das methodisch Letzte? Ohne auf die Sache selbst einzugehen, sei hier für Kant erinnert, daß er in der Kr. d. r. V. auf eine Ästhetik als Gesetzgebung der Vernunft nirgends hinweist. Mag darum auch ein anderer Endzweck gefunden werden, uns genüge vorerst, daß die Moral gegenüber der Naturgesetzgebung der Endzweck ist, für den die Naturbestimmung das Mittel ist. Von Kunst ist noch nirgends die Rede. So sagt Kant auch p. 685: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System.“ Erst nachdem ich die Natur konstituiert und die Freiheit in der regulativen Idee gefaßt habe, kann ich nach dem Verhältnis beider Gegenstände zu einander fragen, früher nicht, nicht bevor ich Natur und Freiheit habe, bevor ich weiß, was ich darunter zu verstehen habe. Erst nachdem ich beide habe, kann ich ihr Verhältnis setzen. Und da finde ich, daß Freiheit als regulative Idee Grenzbegriff für die Erfahrung ist, daß die Erfahrung in der Freiheit eine Grenze findet. Der Begriff der Grenze verbindet beide Gegenstände systematisch und macht sie dadurch zu Gliedern des Transzendental-Systems, in dem die Natur-Gesetzgebung der Vernunft Mittel ist für die Menschen-Gesetzgebung der Vernunft. „Anfangs in zwei besonderen Systemen“, als reine Vernunft und als praktische Vernunft, aber beide bleiben nicht gesondert, sie sind Glieder des philosophischen Systems, in dem durch die transzendentale Methode die Naturbestimmung Mittel ist für die Menschenbestimmung, diese der höchste Zweck ist, den die transzendentale Methode hat, denn sie bezweckt in letzter Linie die Bestimmung des Menschen, bedarf aber dazu als Mittel der Bestimmung der Natur. Die Philosophie des Naturgesetzes ist ein besonderes System. Da die Erfahrung eine Begrenzung fordert und die Freiheit Grenzbegriff ist, ich sie als Grenzbegriff erkenne, sobald ich ihr besonderes System habe, denn vorher habe ich keine Freiheit, so ist der Begriff der Grenze der systematische Begriff,

welcher Natur und Freiheit in einem System verbindet, in welchem die Naturgesetzgebung der Vernunft das methodische Mittel der Vernunft ist, ihren Endzweck zu erreichen, den ganzen Menschen im Sittengesetz, in der Moral zu bestimmen. Wir achten hier darauf, daß der Gesichtspunkt des einen Systems aus der Idee der Gesetzgebung der Vernunft der transzendentale, der methodische ist. Die Moral ist der Endzweck, die Gesetzgebung der Natur ist wohl auch wesentlicher Zweck, aber für den höheren und höchsten Zweck ist sie Mittel. Sollte das nicht die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft sein? Transzendental verstanden, kann diese Lehre nichts anderes besagen.

Reinhold-Fichte gehen nicht von den in der Kritik gegebenen Bestimmuugen aus, um sie nunmehr im Sinne Kants in der Metaphysik im System oder in Systemen zusammenzufassen, sie gehen also nicht auf die Erkenntnisart aus, sind nicht interessiert für das Transzendentale, sondern gehen auf die Vorstellung zurück. Da sie also nicht die Bestimmung des transzendentalen, d. i. des objektiven allgemeinen Selbstbewußtseins im Auge haben, werden sie zu bestimmen haben das subjektive, individuelle Selbstbewußtsein, werden sie, statt die Transzendental-Philosophie zu fördern, bei der Psychologie landen, bei der Psychologie in irgend einer Gestalt, und mit diesem Schritt gehen sie hinter Kant zurück und gehen parallel den Wegen der Vorgänger Kants. Und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn wir vielleicht mehr Ähnlichkeit mit Descartes denn mit Kant konstatieren müssen. Descartes geht ja auch von dem Faktum des Bewußtseins als des individuellen Bewußtseins aus: cogito ergo sum, ich habe Bewußtsein, also existiere ich. In diesem Sinne heißt es bei Fichte in der Rezension des Änesidemus p. 6: „Änesidem legt in der Erfahrung gegebene Äußerungen des Bewußtseins vor, in denen jene zu jedem Bewußtsein erforderten (von Reinhold) drei Stücke nicht vorkommen sollen, Reinhold sage, kein Bewußtsein sei ohne jene drei Stücke denkbar 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. Unterscheiden und Beziehen der Vorstellung auf sie.“ Auch die psychologische Richtung wird bald vorgezeichnet; p. 7 lehrt Fichte: „aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Akt des Bewußtseins ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird, und zwar die höchste Synthesis und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüts auf ein

Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?"

Auch Kant fragt: wie ist Synthesis möglich, diese Frage bedeutet für ihn: welches Merkmal, welcher Inhalt des Bewußtseins tritt hinzu, darf nicht fehlen, wenn der Inhalt als synthetisch angesprochen wird. Es muß ein neuer Inhalt, ein neues Merkmal hinzukonmmen, soll der Inhalt synthetisch sein. Und dieses Novum kann entspringen aus Erfahrung oder a priori. Wie ist Synthesis a priori möglich? heißt sonach, welche apriorische Elemente treten hinzu und machen die Synthesis möglich? Treten hinzu!? Der Ausdruck ist irreführend, als ob schon etwas da wäre, zu dem etwas anderes lediglich hinzuzutreten hätte. Was da ist, ist — wenigstens in letzter Instanz — x, unbestimmt, und diesem wird eine Bestimmung zu Grunde gelegt, damit es dadurch bestimmt werde. Das ist die Synthesis Kants, während die Analysis im Subjekt bereits die Bestimmtheit hat, die nur aufgelöst, entwickelt, erläutert wird dadurch, daß man untersucht, welche Bestimmtheiten in ihr enthalten sind. Bei der Synthesis — wenigstens der ursprünglichen — ist das Subjekt unbestimmt und Bestimmung tritt erst hinzu. Und auch das unbestimmte Subjekt ist nicht vor der Synthesis gegeben, nur im Hinblick auf eine Bestimmung, auf eine Bestimmtheit wird etwas als unbestimmt, aber bestimmbar erkannt. Also nicht „die Handlung des Vorstellens selbst, der Akt des Bewußtseins" ist bei Kant die Frage, sondern der Satz des Bewußtseins, was das Bewußtsein setzt, der Inhalt. Dieser ist analytisch, wenn aus einem als bekannt angenommenen Begriff, dessen Merkmale entwickelt werden, er ist synthetisch, wenn einem als unbestimmt angenommenen Inhalt eine Bestimmung zu Teil wird, ohne die er unbestimmt, = x ist und bleibt.

In beiden Fällen aber wird ein Inhalt gesetzt und ein anderer gegenübergesetzt, beide in Identität einzeln festgehalten und doch mit einander in Beziehung gebracht, unterschieden und verbunden. Z. B. das x wird gesetzt und eine Bestimmung gegenübergesetzt, beide werden auseinandergehalten in Identität und doch verbunden in Synthesis. Dabei kann man auch sagen, die Bestimmung wird gesetzt und das x gegenübergesetzt. Diese psychologische Verknüpfung und Scheidung macht nicht die Synthesis Kants aus, denn in diesem Sinne ist auch die Analysis selbst Synthesis; wohl aber ist sie die Synthesis Reinholds

und Fichtes, und darum sagen diese mit Recht allgemein, von jedem Akt des Bewußtseins, er sei Synthesis, während bei Kant in letzter Linie nur der Inhalt synthetisch ist, dessen Bestimmung aus dem allgemeinen Selbstbewußtsein erfolgt und daher als Einheit bestimmt, erzeugt ist. Kants Unterschied zwischen analytisch und synthetisch ist logisch und zwar transzendental-logisch, Fichtes Synthesis ist psychologisch. Der Akt des Bewußtseins überhaupt ist Synthesis, aber die Thesis und die Antithesis werden in der Synthesis gesetzt und nicht vorausgesetzt. Diese Voraussetzung ist Metaphysik der Psychologie. Sie erklärt sich aus der Frage: wie ist der Akt des Bewußtseins d. i. wie ist Synthesis als Akt möglich? Diese Frage ist unstatthaft, freilich nicht in jedem Sinne: Kant selbst kennt ja eine „subjektive Deduktion"; aber diese Frage ist nicht die transzendentale und kann diese keinesfalls ersetzen.

Von Fichte erkennen wir nun bereits, daß er im Hafen der Psychologie, und zwar der metaphysischen Psychologie des individuellen Bewußtseins treibt, und entfernt davon, Kant fortzusetzen, vielmehr weit hinter ihm zurückbleibt schon in der Fragestellung, wir erkennen es hier an seiner Auffassung des Begriffes der Synthesis, in der er von Kant divergiert.

Gehen wir weiter, so erkennen wir unschwer die Irreführung durch den Kant'schen Begriff des Gemüts, der lediglich psychologische Bedeutung hat. Nicht an ihn hätte man anknüpfen sollen, sondern an den transzendentalen Begriff des Selbstbewußtseins, und zwar des allgemeinen objektiven Selbstbewußtseins. Daß Kant psychologische Termini und Ausführungen aus seiner früheren Interessenrichtung in die Kritik übernommen hat, zeigte bereits das I. Kapitel. Und die Einleitung diente der historischen Übersicht über das Verhältnis der beiden Fragestellungen zu einander.

Änesidemus geht davon aus, daß Kant die Ansicht vertrete, das Gemüt als der Grund synthetischer Urteile sei nicht nur der gedachte, sondern auch der wirkliche Grund, der Grund an sich des synthetischen Urteilens. Wir waren schon aufmerksam, daß die Synthesis auch Fichte als Akt des Bewußtseins, als Handlung des Vorstellens interessiert, und die Frage nach der Ursache bestätigt das Interesse an dem psychologischen Faktum. Und so nimmt es nicht Wunder, daß Fichte diesen Schritt mitgeht.

Änesidemus belehrt: „Kant sage: das Gemüt ist der Grund gewisser synthetischer Urteilsformen. Hier werde ja offenbar

vorausgesetzt, daß jene Formen einen Grund haben müssen, mithin die Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, über welche eben die Frage sei, schon im voraus angenommen, es werde vorausgesetzt, die Formen müssen einen Realgrund haben." Ohne in den Unterschied zwischen logischer und realer Ursache einzutreten, erkennen wir die Behauptung des Gemüts als Ursache der synthetischen Urteile.

Wie ist Kant zu diesem Satz: das Gemüt ist der Grund der synthetischen Urteile, gekommen? Das Gemüt besagt lediglich den Ursprung in der Tendenz, die synthetischen Urteile von der Empfindung und allen mit ihr zusammenhängenden Vorurteilen des Dogmatismus zu trennen. Ein solcher Dogmatismus ist die Meinung: die Empfindung ist Wirkung der Außendinge. Hieraus zieht der Materialismus seine Nahrung. Und zunächst kommt alles darauf an, an die Stelle des Materialismus den Idealismus zu setzen. Alsdann ist dieser als der transzendentale gegen den dogmatischen abzugrenzen. Wir dürfen also von vornherein an jenem Orte, da die Abgrenzung erfolgt, die kritische Auflösung des ad hoc gültigen Satzes erwarten: das Gemüt ist der Grund der synthetischen Urteile. Das Gemüt als Ursache aber ist nur ein Schritt zur Seele als Substanz. Und dieser Lehre hat Kant im Paralogismus das Urteil gesprochen.

Wollen wir Kant folgen, so müssen wir uns ihn immer im Gespräch mit seinen Gegnern und Zeitgenossen denken; wenn er auch nicht die äußere Form des Dialogs benutzt, seine Philosophie ist wie jede echte Philosophie im Innersten dialogisch. Es gibt noch andere Inhalte des Bewußtseins als die Empfindung, als Inhalte der Empfindung, apriorische Elemente, behauptet Kant. Aber woher sollen sie denn kommen? fragt der vorlaute Zeitgenosse, der von Locke gelernt hat: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Und von dem sensus ist es nur ein kleiner Sprung zum Ding, zum Dogmatismus, Materialismus, Relativismus, Skeptizismus. Um nicht die Philosophie in diese Richtung zu treiben, um das a priori vor Vermischung mit sensus und Ding zu bewahren, wagt Kant dogmatisch die Behauptung: Das Gemüt ist der Grund der synthetischen Urteile, vorbehaltlich späterer Erläuterung. Für diese Frage ist hier nicht der Ort, aber um die Neugierigen, die auf Schritt und Tritt immer mit dieser Frage belästigen und aufhalten, zu beschwichtigen, wozu ja, so hoch schätzt Kant sie ein, ein Wort genügen dürfte, wirft er das

Wort hin von dem Gemüt als Grund synthetischer Urteile. Die Gültigkeit des Satzes der Kausalität aber steht hier noch nicht zur Diskussion, sie wird erst behandelt in der zweiten Analogie. Und später erst, nachdem die Möglichkeit der Kausalität deduziert ist, wird sie eingeschränkt und begrenzt und die Frage wird als unstatthaft abgewiesen: wie es komme, daß wir Empfindung, daß wir apriorisches Bewußtsein haben. Das aber ist die Frage nach deren Ursache. Und was wird aus dem Gemüt? Es ist als dogmatisch verworfen. Dieser positive Sinn als Ursache der synthetischen Urteile ist abgetan, in diesem war es ein metaphysisches Gebilde, das hinter der Natur physisch wirken können sollte. Und logisch? Unstatthaft ist der Versuch, das apriori zu erklären, statt dessen ist das a priori transzendental zu begründen, und so wird das Gemüt transzendental ersetzt durch den echten Grund synthetischer Urteile, durch das Selbstbewußtsein, aber nicht das individuelle, sondern das allgemeine, objektive Selbstbewußtsein. Der Grund der synthetischen Urteilsformen ist das allgemeine Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein, welches das Sein, die Natur der mathematischen Naturwissenschaft, und die Würde der Persönlichkeit in dem sittlichen Wollen erzeugt, und welches in dem Bewußtsein der Wissenschaft und Freiheit das Selbst-, das Eigen-Bewußtsein des Menschen erzeugt, dieses ist der Grund der synthetischen Urteilsformen, denn diese werden dadurch begründet, daß sie sich transzendental beweisen lassen als methodische Mittel, die das allgemeine Selbstbewußtsein sich erzeugt, weil es sie braucht als Hypothesis und zwar in der Richtung auf Einheit, um die Einheit des Selbst und des Seins zu erzeugen. So wird der Ausdruck: das Gemüt ist der Grund der synthetischen Urteile von Kant transzendental ersetzt.

Indem Fichte das Gemüt als den Grund — als die Ursache der synthetischen Urteile faßt, vertritt er scharf den Idealismus gegenüber dem Sensualismus, aber den weiteren Schritt vom dogmatischen Idealismus zur Transzendentalphilosophie geht er nicht. Dieser weitere Schritt aber bezeichnet den Fortschritt mit Kant. Ihn bezeichnet die Frage: wie ist das Allgemeine und Notwendige d. h. die Geltung als allgemein und notwendig möglich, welches sind seine Bestandteile, Merkmale, die diese Geltung ausmachen, nicht wie, aus welcher Ursache, ist es als Akt möglich? Wir fangen nicht skeptisch an, ob es dergleichen Notwendiges und Allgemeines gebe, wir entnehmen es der Mathematik und Natur-

wissenschaft. An diese stellen wir die Frage: wie sind sie möglich, welche Bestandteile, Mittel machen sie aus, welche Grenzen und Schranken? Die Notwendigkeit der Kausalität wird nicht mehr aus dem Gemüt, sondern als Notwendigkeit für die mathematische Naturwissenschaft begründet. Diese gibt der Kausalität Notwendigkeit, indem sie auf ihr beruht, indem sie die Kausalität braucht als Methode zur Durchdringung der Natur-Probleme mit Gesetzen.

Änesidemus ist mit der Ableitung des Notwendigen und Allgemeingültigen aus dem Gemüt nicht zufrieden. Dagegen fragt ihn Fichte: „Soll etwa noch ein höherer Grund jener in unserem Gemüte als vollständig begründet angenommenen Notwendigkeit aufgesucht, ... die in unserem Gemüte aufgefundene unbedingte Notwendigkeit dadurch bedingt, davon abgeleitet, dadurch erklärt und begriffen werden? Und wo soll dieser höhere Grund gesucht werden? In uns, wo wir bis zur absoluten Autonomie gekommen sind? Soll absolute Autonomie begründet werden? Das ist ein Widerspruch." p. 15 Das Gemüt als absolute Autonomie ist der höchste Grund zur Begründung des Notwendigen und Allgemeingültigen. Wir kennen hinlänglich diese Gründe als Ursachen des psychologischen Faktums und erwarten sonach auch von der unbedingten Autonomie keine andere Bedeutung als die der letzten Ursache, die selbst nicht wieder verursacht ist.

Änesidemus hat die Aufgabe richtig gestellt: das Dasein des Notwendigen und Allgemeingültigen ist begreiflich zu machen. Es ist nicht zu beweisen oder erst aufzuzeigen, sein Dasein wird nicht bezweifelt, es ist unleugbar, aber noch unbegreiflich. Wo ist es denn da? In dem Faktum der Wissenschaft, vor allem der Mathematik. Das Dasein soll begreiflich gemacht werden! In dieser Betonung liegt zugleich die falsche Richtung. Man hält ein Dasein für begriffen, wenn man seine Ursache kennt, und so konnte die Aufgabe dahin aufgefaßt werden: das Allgemeine und Notwendige, welches doch ein psychologisches Dasein hat, sei aus seiner Ursache abzuleiten. Es wäre diese Aufgabe eine Spezialaufgabe der Psychologie. Indes ist das nicht Kants Frage. Es soll nicht gefragt werden, wenigstens hier nicht, wie das Notwendige als Aussage des Bewußtseins geschehe, sondern worauf die Geltung einer Aussage als notwendig und allgemeingültig beruhe. Doch auch auf diese präzisierte Frage weiß die Psychologie ihren Rat: diese Geltung beruht eben auch auf der Ursache,

darauf, daß das Notwendige eine Wirkung von uns selbst ist, daß wir es in die Dinge hineinlegen. Gewiß, so oft wir das Notwendige hineinlegen, ist es da und sein Dasein ist als Dasein begreiflich, es ist da, aber ist sein Dasein nicht Unsinn, wird es zu Recht behauptet oder hat es keine Geltung? Das ist eine andere Frage, die Frage nach dem Recht seiner Geltung, nicht nach der Ursache seines Daseins. Wird das Notwendige mit Sinn behauptet, ist seine Geltung berechtigt? diese Frage bejahen heißt im Sinne Kants das Dasein des Notwendigen begreiflich machen, das begründende Bewußtsein ist also ein anderes als das verursachende, jenes fragt nicht, ob das Notwendige aus Ursache behauptet werde, daran ist gar kein Zweifel, sondern ob es mit Grund ausgesagt werde, ob es zu begreifen sei, oder Einbildung oder Glaube sei? Fichte aber fragt nach der letzten Ursache, macht die Frage des Daseins des Notwendigen zur speziellen Frage des Daseins der psychologischen Inhalte. In den psychologischen Geist taucht er die Termini Kants, und wir haben diesen falschen Geist zu bannen, wollen wir Kant folgen, wir haben den Terminis die transzendentale Bedeutung wiederzugeben.

Das absolut autonome Gemüt wird uns kantisch den letzten Grund der Geltung besagen, während es für Fichte die letzte Ursache des Faktums ist.

Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit ist ein Inhalt, eine Aussage des Bewußtseins. Welche Aussagen qualifiziert es so? es muß darüber Rechenschaft geben. Wie ist das Notwendige und Allgemeingültige möglich? d. h. was ermöglicht dasselbe, durch welche inhaltlichen Bestimmungen wird das ermöglicht? Der Gedanke des Gesetzes ermöglicht in letzter Linie das Notwendige, kein empfangenes, sondern ein selbstgegebenes Gesetz. Notwendig ist das durch ein Gesetz Gemessene. Der Gedanke des Gesetzes selbst ist der Gedanke der Notwendigkeit, ermöglicht ihn, und der Gedanke des Gesetzes erfindet sich andere Gedanken, gräbt sich eigene Wege, um das Gesetz zur Durchführung zu bringen; so erdenkt er sich die Formen der Anschauung und dei Kategorien, um sich als Gesetz der Natur zu erweisen, um in die Natur Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu bringen. Wie ist deren Dasein also zu begreifen? Durch das Zugrundelegen des Gedankens des Gesetzes, aus diesem Gedanken entspringen die der Hilfsmittel und Methoden. Und es ist kein empfangenes Gesetz der Meinung oder des Glaubens, das hätte wechselnden

Inhalt, sondern es ist der selbige Gedanke des Gesetzes, der sich durchführt durch alle Inhalte des Bewußtseins. Derselbe Gedanke des Gesetzes! Das ist das autonome Gemüt, das Bewußtsein des identischen Gesetzes, des Gesetzes selber. Es ist der letzte Grund der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Das Selbstbewußtsein ist Nomothetik, ist Autonomie, unbedingt, aber alles bedingend. Alles Notwendige und Allgemeingültige wird durch das Gesetz selbst zuletzt begründet, seine Begründung ist die, daß es alles begründet, was als notwendig und allgemeingültig anerkannt werden soll. Das ist die Autonomie des Gemüts. Kant spricht ausdrücklich von der Autonomie der praktischen Vernunft, um sie von den Instanzen der theoretischen Vernunft frei zu machen. Aber auch diese ist autonom in der Theorie. Beide Gesetze aber, das Naturgesetz und das der Sitten, sind Arten des Gesetzes überhaupt. Das Gesetz, es selbst, dieser Begriff ist der letzte Grund des Notwendigen und des Allgemeinen, er gilt absolut, alles andere gilt in Beziehung auf ihn. Wie ist aber dieser Gedanke möglich? Das ist die Frage der Bewußtheit. Ich habe dieses Bewußtsein. Was ermöglicht es? Es allein ermöglicht Notwendigkeit und Allgemeinheit. Das ist die Autonomie in Kants transzendentalem Verstande: sie macht begreiflich das Notwendige und Allgemeingültige, wie es da ist in Mathematik und Naturwissenschaft.

Indes nennt doch auch Fichte das Gemüt transzendental und zwar eine transzendentale Idee. „Insofern das Gemüt der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon, insofern diese als unbedingt notwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transzendentale Idee.“ Wovon aber hängt es ab, gewisse Denkformen als unbedingt notwendige Gesetze zu betrachten? Nicht vom Gemüt, dieses hat genug zu leisten als der letzte Grund gewisser Denkformen, darunter auch der Denkformen, die als notwendige Gesetze betrachtet werden, es hat genug zu leisten, wenn es als Ursache des Faktums das metaphysische a priori verwaltet. Und den Spezialfall des Gemütes als letzten Grundes der Denkformen, die als notwendige Gesetze betrachtet werden, trifft das Gemüt als transzendentale Idee. Woher, mit welchem Recht auf einmal diese Betrachtung gewisser Denkformen als unbedingt notwendiger Gesetze hinzutritt, dafür hat Fichte keinen Sinn. Das aber ist die transzendentale Lehre Kants, der letzte Grund dieser Betrachtung als notwendige Gesetze ist das autonome, all-

gemeine Selbstbewußtsein. Transzendental sind auch das Noumenon und die Idee zu denken. Wo entstehen diese Ausdrücke bei Kant? An der Grenze der Erfahrung d. i. an der Grenze der mathematischen Naturwissenschaft, vor dem Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit. Die Begründung der Erfahrung ist erfolgt, und nun erweist sich das Ganze der Erfahrung als etwas ganz Zufälliges. Es hat sich ein progressus und regressus in infinitum eröffnet, und vor diesem Gedanken bleibt die Erfahrung zufällig, also intelligibel zufällig. Mit den Mitteln der Erfahrung selbst kann ich nicht über die Grenze hinaus, diese haben hier ihre Schranken, aber es könnte vielleicht andere Mittel geben, die Erfahrung zu begrenzen, Mittel, deren Beweis darin liegt, daß sie Grenzbegriffe sind. Der unendliche Regreß und Progreß selbst ist nicht gegeben, sonst wäre er Erfahrung, nein, an der Grenze der Erfahrung taucht er auf als die — Aufgabe, weiter zu gehen ins Unendliche, ohne Ende in Anwendung der Kategorieen der Erfahrung. Was am Ende der Zeit ist, fragst Du? Am Ende der Zeit ist auch die Erfahrung zu Ende, denn die Zeit ist eine Bedingung der Erfahrung, ohne sie kann Erfahrung nicht konstituiert werden. Erfahrung aber wird nicht zu Ende gedacht, weil die Bedingungen ohne Ende weiter fragen und weil ihnen zufolge ohne Ende neue Erfahrung entsteht. So lange aber nicht die ganze Erfahrung gegeben ist, ist sie zufällig. Sie kann nicht ganz gegeben werden, der unendliche Fortgang ohne Abschluß ist aufgegeben. Vor diesem Gedanken bleibt die Erfahrung stets etwas ganz Zufälliges, weil nicht abgeschlossen, am Ende entstehen neue Fragen. Und es entsteht die Sorge, wie das Bewußtsein in's unendliche fortschreiten könne, es entsteht die Suche nach einer Richtschnur für diesen Weg ohne Ende, damit der Verstand, indem er weitergeht, mit sich einstimmig bleibt. So entsteht als Grenzbegriff die Idee als Richtschnur, als regulative Maxime. Dieses Suchen ohne Ende zu erleichtern, zu regeln, zu leiten, schafft die Idee eigenartige Zusammenhänge, auf die dann die Kausalfrage zu richten ist. Nicht wahllos wird alles, was in den Sinn kommt, als Ursache in Ansatz gebracht, bis man durch Zufall die richtige gefunden, sondern unter Leitung der Vernunftidee sucht man Kausalzusammenhang. Die Vernunftidee schafft den Zusammenhang von Mittel und Zweck, und das Mittel wird dann als Ursache der Wirkung erkannt, die es als Mittel bezweckte. So ist die Erfahrung doch nicht mehr intelligibel zufällig, sondern Vernunft ist in ihre unendliche Auf-

gabe gekommen, als Grenzbegriff hat sich erwiesen die Idee in regulativer Bedeutung. Das Gemüt als transzendentale Idee ist das allgemeine Selbstbewußtsein, welches autonom das Gesetz denkt im regulativen Grenzbegriff des Zwecks.

Nicht so denkt Fichte das Gemüt als transzendentale Idee. Sie unterscheidet sich zufolge p. 16 von allen anderen dadurch, „daß wir sie durch intellektuelle Anschauung, durch das Ich bin und zwar: ich bin schlechthin, weil ich bin, realisieren". Was heißt eine Idee realisieren? Ihre transzendentale Bedeutung als regulativer Maxime nachweisen. Fichte aber will ihrer Existenz gewiß sein, wie er ja auch Real- und Existenzialgrund in eins setzt. Zur Existenz zu gelangen, ist ihm für die Idee der Weg der Erfahrung versperrt: die Verbindung des Begriffs mit der Anschauung. Aber doch nur mit der Anschauung der Erfahrung, wirft er ein, mit der sinnlichen Anschauung! Gewiß, mit dieser kann ich die Idee nicht verbinden, aber mit der . . . intellektuellen Anschauung. Hätte Fichte unter Erfahrung die mathematische Naturwissenschaft verstanden, die Anschauung als die mathematische gefaßt, dann wäre er nicht zu der Annahme einer intellektuellen Anschauung abgeirrt, denn die Anschauung der Erfahrung ist in dem einzig zulässigen Sinn intellektuell, sie ist nämlich rein als mathematische Anschauung. In der Mißgeburt der intellektuellen Anschauung zeigt sich, daß man für die Existenz der Anschauung bedarf, da aber die der Erfahrung versagt ist, erfindet man sich die Anschauung des Intellekts. Das Intelligible aber wird nicht angeschaut, sondern in Ideen gedacht. Ist aber die Anschauung der Idee versagt, dann wohl auch die Existenz. Plato schon lehrt, die Idee ist *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, sie ist an der Grenze der Erfahrung, also jenseits von Raum, Zeit, Kausalität. Ist sie deshalb nicht real? Ganz und gar nicht; ihre Geltung ist ihre transzendentale Bedeutung als regulative Maxime, leitend gar den Verstandesgebrauch. Und dabei sollte sie weniger real sein als die Kategorieen des Verstandes, die an ihrem Leitfaden sich bewähren!? Wer nach der Existenz des Gemüts fragt, fragt nach einem empirischen Gemüt, der muß auf die Anschauung und zwar auf die eine Anschauung der Erfahrung, auf den inneren Sinn und auf seine Zeitbedingung rekurrieren. Als transzendentale Idee aber wird das Gemüt nicht empirisch, sondern transzendental aufgefaßt und realisiert durch den Erweis seiner Geltung als regulative Maxime. Fichte aber will die Existenz des autonomen

und absoluten Ich sichern, Kant seine transzendentale Realität, Fichte will das autonome und absolute Ich nachweisen als Faktum. Das ist Psychologie oder Metaphysik der Psychologie. Vor dem Vorurteil des Ich als wirkenden Dinges bleibt er bewahrt, das Ich ist als letzte Ursache letzter Vorgang, Grundtätigkeit des Bewußtseins, die alle begründet. Das Ich bin als letzter Grund der Allgemeingültigkeit hat bereits bei Descartes eine Rolle gespielt in dem cogito ergo sum. Dieses Ich aber ist eben das Ich des Seins, der Existenz in der Folge der Zustände, also das individuelle Ich, aber nicht das allgemeine Selbstbewußtsein der Wissenschaft.

Nachdem wir das Mißverständnis der wichtigsten Kant'schen Begriffe durch Fichte glauben aufgezeigt zu haben, daß sein Idealismus bei dem metaphysischen, psychologischen a priori des Faktums stehen bleibt und nicht in die Transzendentalphilosophie einmündet, erübrigt sich für den Versuch einer historischen Linienführung auf die Details einzugehen. Fichte hat in Einzelheiten seine Philosopie geändert, aber sein Ausgang von Kant bleibt der, den er in der Rezension des Änesidemus genommen hat. Hätte Kant das allgemeine Selbsbewußtsein in transzendentaler Bedeutung als den obersten Grundsatz aller, nicht bloß der theoretischen Philosophie proklamiert, so wäre vielleicht Fichte vor dem Abweg gewarnt worden.

Noch ein letztes Wort über Fichtes Stellung zur Kant'schen Moral-Theologie. Gegenüber dem Versuche des Änesidemus, den Primat der praktischen Vernunft zu Gunsten eines Primates der theoretischen Vernunft zu bestreiten, betont Fichte den Primat der praktischen Vernunft. Wir werden sehen, ob er die Meinung Kants trifft.

Die Einsprache Änesidems erfolgt in folgendem Vernunftschluß p. 21—22: „Wir können nicht eher das Urteil fällen, daß uns geboten sei, etwas zu tun oder zu lassen, bis ausgemacht ist, ob dieses Tun oder Unterlassen möglich ist; nun läßt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung sich nur nach theoretischen Prinzipien beurteilen: mithin beruht auch das Urteil, daß etwas geboten sei, auf theoretischen Prinzipien. Das, was Kant erst aus dem Gebote folgert, muß vor der vernunftmäßigen Annahme eines Gebotes überhaupt schon erwiesen und ausgemacht sein — weit entfernt, daß durch die Anerkennung eines Gebots die Überzeugung vom realen Dasein der Bedingungen seiner Erfüllung

begründet werden könne, könne vielmehr jene Anerkennung nur nach dieser Überzeugung Statt haben". Ohne gerade auf diesen Einwand einzugehen, sucht Fichte dagegen den Beweis für den Primat der praktischen Vernunft zu führen. So würde er schließlich noch in diesem Kant'schen Gedanken die transzendentale Richtung wiedergewinnen; oder sollte es sich zeigen, daß er auch diesem Gedanken seine transzendentale Bedeutung nimmt? Folgen wir seinen Ausführungen!

„Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist und ist, was es ist, so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig" (p. 22). Wir haben ein Ich und fragen, was ist dieses Ich? Antwort: „Ich ist, was es ist, eben Ich; eine weitere Aufklärung gibt es nicht". Warum ist denn das Ich? Antwort: „Weil es ist; eine weitere Aufklärunng gibt es auch für diese Frage nicht". So können wir aber doch sagen, daß es ist. Freilich ist es, d. h. es wird gültig gedacht, hat also Realität, aber das heißt nicht: es existiert, es existiert empirisch, denn anders gibt es allgemeingültig keine Existenz; es ist, d. h. es ist im allgemeinen Selbstbewußtsein, aber nicht im empirischen Bewußtsein. Von dem Ich im empirischen Bewußtsein können wir sagen, was es ist und warum es ist, von diesem gilt nicht, daß es ist, was es ist und weil es ist, sondern es ist nur unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich möglich.

Gibt es aber ein Ich der intellektuellen Anschauung, können wir von einem solchen Ich wissen, daß es ist? Fichte versteht unter diesem Ausdruck das Gemüt als den letzten Grund gewisser Denkformen, als transzendentale Idee. Von diesem Ich, welches der letzte Grund ist, durch den alles begründet wird, gilt, daß es selbst nicht begründet werden kann; es ist der letzte Grund, selbst daher ohne Grund, denn hätte es einen Grund, dann wäre es nicht der letzte Grund, sondern ein anderer wäre der letzte Grund, und von diesem würde gelten, daß er ohne Grund sei. Von dem letzten Grund gewisser Denkformen gilt, daß er ist, weil er ist und was er ist: er ist nämlich letzter Grund gewisser Denkformen; das und nichts anderes, darum und aus keinem anderen Grunde ist er. Er ist also lediglich transzendental, ein empirisches daß und was und warum er ist, kann nicht ausgesagt werden, also wohlgemerkt auch kein empirisches „daß" er ist, sondern ein transzendentales daß und was und warum er ist. Es ist transzendentale Erklärung, daß das Ich als der letzte Grund

gewisser Denkformen ist. Fichte sagt: das transzendentale Ich realisieren wir durch intellektuelle Anschauung. Sofern unter realisieren zu verstehen ist gewiß machen, ist der Satz richtig, daß wir dieses Ich als transzendentales Ich anders realisieren als das Ich im empirischen Bewußtsein. Jenes realisieren wir durch die transzendentale Methode, dieses durch Erfahrung.

Aber wir werden es bald zu verfolgen haben, daß dieses Ich bei Fichte als transzendentales Gemüt, als absolute Existenz gedacht ist, nicht als absolut geltend und absolute Geltung begründend, während Existenz doch selbst ein Prädikat ist, das in seiner Allgemeingültigkeit von dem Ich als transzendentales Bewußtsein begründet wird. Das Ich ist als letzter Grund, gilt als der letzte Grund auch für Begründung der Existenz. Dann kann ich wahrlich nicht der Weisheit letzten Schluß darin sehen, daß ich dem Grund der Existenz, dem Grund für die Geltung der Existenz selbst wieder Existenz beilege, da ich doch den Grund der Existenz und zwar nicht den kausalen „Grund“, sondern die Begründung der Allgemeingültigkeit hier suche. Für das Bewußtsein ist der letzte Grund nur im Bewußtsein selbst zu geben, denn letzter Grund sein heißt eine Bestimmung im Bewußtsein haben, die doch nur durch andere Bestimmungen im Bewußtsein zu erklären ist. Das heißt: das absolute Ich gilt nur für das Ich; über diesen Satz kann man nicht hinausgehen.

Fichte aber denkt das transzendentale Gemüt nicht kantisch transzendental, sondern transzendent psychologisch, es ist ein psychologischer Vorgang, das absolute Setzen des Ich; ein anderer psychologischer Vorgang ist das Setzen des Ich unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich. Aber als psychologischer Vorgang braucht, was absolut gilt, nicht absolut vor sich zu gehen, im Gegenteil, alles was geschieht, erfolgt aus Ursachen.

Das denkende Ich sei in Beziehung zu einem zu denkenden Nicht-Ich gesetzt. Für diese Thesis wird Kant in Anspruch genommen. Er habe gegen den problematischen Idealismus des Cartesius „gründlich dargetan“, „daß das von Cartesius selbst zugestandene Bewußtsein des denkenden Ich nur unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich möglich sei“. Dagegen, so geht Fichte weiter, sei sie Existenz des Gemüts als transzendentale Idee unmittelbar gewiß, also nicht unter dieser Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich.

Richtig ist, daß das denkende Ich in Beziehung zu einem zu denkenden Nicht-Ich gesetzt wird, wenn es als Gegenstand des inneren Sinnes, also als Erscheinung näher bestimmt wird; zu dieser näheren Bestimmung gehört auch die des Daseins. Aber von dem Gemüt als transzendentaler Idee ist die Existenz keineswegs unmittelbar gewiß, vielmehr kann von ihr Existenz gar nicht ausgesagt werden. In diesem Sinne sagt Kant: „Nicht das Bewußtsein des bestimmenden, sondern das des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (sofern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäß verbunden werden kann), ist das Objekt". Kr. d. r. V. 407. Bei dem Ich in transzendentaler Bedeutung ist gar nicht die Frage nach der Existenz, sondern nach der Ermöglichung des objektiven Bewußtseins, also auch nach der Ermöglichung des Bewußtseins der Existenz. Es ist unmittelbar gewiß, als oberste Bedingung der Geltung, also auch der Geltung der Existenz, aber nicht als selber existierend. Das Ich, welches alles ermöglicht, also auch die Existenz, kann selber nicht existierend gedacht werden, denn dann setzte es ja wieder ein Bewußtsein voraus, das seine Existenz ermöglichte, alsdann aber wäre es nicht das Bewußtsein, welches alles ermöglicht. Um dieses aber handelt es sich. Existenz ist ein Inhalt des Bewußtseins. Wie ist sie möglich, d. h. welche Stücke, Merkmale, Leistungen machen dieses Bewußtsein aus? Das Bewußtsein ermöglicht also die Existenz. Von diesem Bewußtsein, das gar nichts anderes besagt als diesen obersten transzendentalen Grund, von diesem Existenz behaupten, heißt die transzendentale Bahn verlassen. Von dem denkenden Ich kann Existenz behauptet werden, aber nicht von dem Ich als transzendentaler Idee. Dieses ist kein Analogon zu dem empirischen Ich, etwa mit dem einzigen Unterschiede, daß es nicht relative, sondern absolute Existenz aufweise.[1])

Und wie dem Descartes'schen Ich denke, also ich bin (immer im Sinne Fichtes), nicht in Parallele das autonome Ich gegenübergestellt werden darf, wie dieses darunter leiden muß, so auch darf dem autonomen Ich nicht Descartes' Ich denke, also ich bin,

1) Die zuletzt besprochenen Ausführungen Fichtes und Kants knüpfen an Descartes an. Im Anschluß an Natorps Studien über Descartes ist aber zu bemerken, daß dessen Auffassung im Ganzen höher zu bewerten ist als Kant sie bewertet hat.

in Parallele gestellt worden, denn so kommen wir nicht zu dem richtigen Parallelgedanken in der Intelligenz, zu dem allgemeinen Selbstbewußtsein in theoretischer Richtung. Man kann sagen, Fichte habe doch gar nicht bisher das autonome Ich auf die praktische Vernunft eingeschränkt, aber er hat das Ich als Intelligenz nicht autonom gedacht, sondern auf das empirische Ich eingeschränkt. Das autonome Ich ist das transzendentale, das sein Gesetz in zwei Richtungen gibt, in theoretischer und in praktischer. Woher diese zwei Richtungen? Woher die 12 Kategorieen? Diese Frage ist die der Bewußtheit. Das Bewußtsein hat diese und jene Richtung, was besagen sie, was leisten sie? Das ist die transzendentale Frage. Das autonome Ich aber ist das transzendentale, welches in theoretischer und praktischer Richtung fruchtbar ist. Existenz hat das autonome Ich nicht, sondern nur das empirische Ich.

Für Fichte aber handelt es sich um zwei existierende Ich, das absolute und empirische, für Kant handelt es sich um das Ich einmal in transzendentaler Bedeutung, das andere Mal in empirischer Hinsicht. Diese zwei dürfen nicht eines werden, sonst hören die beiden Gesichtspunkte auf, zwei Gesichtspunkte zu sein; ein Problem in der Richtung auf Beseitigung der Zweiheit kann für Kant nicht entstehen, da für ihn ein Widerstreit zweier Ich nicht vorliegt. Für Fichte aber besteht das Problem, wie die beiden existierenden Ich, das absolute und das empirische, zu vereinigen wären, das Ich, welches absolut existiert und jenes, welches in Abhängigkeit vom zu denkenden Nicht-Ich existiert. Bei Kant ist kein Widerstreit des Ich, denn das Ich in transzendentaler Hinsicht ist etwas anderes als das Ich in empirischer Hinsicht, es sind zwei Richtungen des einen Bewußtseins. Bei Fichte aber widerstreitet das absolut existierende Ich dem abhängig existierenden, p. 23 zufolge steht das uns selbst bestimmende Ich mit dem theoretisch erkennenden Ich im Widerstreit. Dieser Widerstreit der theoretischen mit der praktischen Vernunft besteht faktisch, die praktische Vernunft kann also nicht einen Primat der theoretischen anerkennen, sondern findet gar die theoretische Vernunft in Widerstreit; indem sie ihrerseits den Widerstreit schlichtet, erhält die praktische Vernunft den Primat. Diese Verhältnisse denkt sich Fichte in folgender Weise: „Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich

selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdruckes: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz, sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt."

Die Tendenz ist diese. Das Ich als Intelligenz ist abhängig von einem Nicht-Ich, das Ich als intelligible Anschauung ist autonom. Nun soll das Nicht-Ich von dem autonomen Ich abhängig gemacht werden, damit das von dem Nicht-Ich abhängige Ich als Intelligenz nicht in Widerstreit mit dem autonomen Ich bleibt, sondern durch das Nicht-Ich von ihm abhängig wird. Die Vernunft, die die Vereinigung der beiden Ich auf diesem Wege anstrebt, ist praktisch. Da wir die Fassung dieser beiden Ich in der Fichte'schen Philosophie ablehnen, hat für uns auch das Streben, sie zu vereinigen, kein weiteres Interesse.

Was bedeutet denn der Primat der praktischen Vernunft bei Kant? Erst durch die positive Darstellung dieser Bedeutung wird sich der Abstand zwischen Fichte und Kant in seiner ganzen Weite zeigen.

Das Ganze der Erfahrung erweist sich als intelligibel zufällig, denn die Reihe der Bedingungen geht ins Unendliche weiter. So entsteht der Begriff der Totalität der Bedingungen, des Unbedingten. Diese Totalität ist nicht gegeben in der Erfahrung, sondern aufgegeben, der sie begrenzende Begriff. Da die Erfahrung diese Aufgabe nicht restlos lösen kann, dieweil ja in ihr alles bedingt ist, ersteht an der Grenze eine unendliche Aufgabe, sie hat die Aufgabe, ohne Ende weiterzugehen.

Das ist die kritische Auflösung des Dings an sich zum Grenzbegriff an der Grenze der Erfahrung.

Soll sie nun ohne Ende weitergehen blindlings, umhertappend, an allem, was ihr gerade in den Sinn kommt, versuchend Erfahrung zu konstituieren? In dieser Not kommt die Vernunft dem Verstande zu Hilfe; indem sie ihm Erweiterung seines Gebrauchs aufgibt, läßt sie ihn doch auch mit sich selber einstimmig bleiben, indem sie selber eine Regel, einen Leitfaden weiterzuschreiten gibt. So wird den Kategorieen zur systematischen Einheit verholfen, und der Grenzbegriff wird transzendental zur regulativen Idee.

Der Zweck ist die Idee der Kausalität, er widerstreitet also nicht der Kausalität, enthält vielmehr für sie die Maxime, gemäß der Idee des Zweckes zu forschen und auf das also Erforschte die Kausalität anzuwenden. So wird diese im Gebrauch erweitert und gleichzeitig mit sich durchgehends einstimmig gemacht. Der Zweck ist also etwas anderes als die Kausalität, steht aber zu ihr in der Beziehung eines Grenzbegriffs, dient ihrem Gebrauche als Regulativ.

So auch die Freiheit. Auch sie ist Idee, auch sie bedeutet Zweck. Und zwar bedeutet Freiheit den Endzweck, Selbstzweck, die Unabhängigkeit vom Mittel-Mechanismus. Diese Freiheit ist Grenzbegriff, ist also kein Begriff der Erfahrung, sondern ersteht an deren Grenze als regulative Maxime, als ein Leitfaden, an dem die Erfahrung auch die Wirkungen der Handlungen in alle Zukunft untersuchen kann. Was soll sein? Dieser Frage schließt sich jene sogleich an: wie kann das, was sein soll, gewirkt werden, welche Ursachen müssen da sein? So fördert die Idee der Freiheit den Gebrauch der Kausalität. Nur die diesem Sollen in Zukunft entsprechenden Wirkungen und ihre Ursachen interessieren, das Sollen ist also ein Regulativ, Ursachen zu suchen für Wirkungen, die Gegenstand des Wollens sind. Freiheit ist garnichts anderes als dieses Regulativ, an ihrem Leitfaden den Kausalkonnex in die Zukunft zu spinnen; wenn ich weiß, was sein soll, entsteht sofort die Frage: welche Ursachen führen zu der Wirkung, die sein soll? Die Frage der Freiheit selbst ist unabhängig von der Empirie, aber sie ist ein Regulativ, sie stellt dem Kausalgedanken die Aufgabe, die Richtung in die Zukunft hineinzudenken.

Doch lautet die eigentliche Frage der Ethik nicht, was soll sein? sondern speziell: welche Handlung soll sein, welches Tun und Lassen der Menschen soll stattfinden wenn nicht wirklich, so doch im Willen als Ziel, Richtungspunkt? Welche Handlungen soll ich wollen? Das Gesetz in den Handlungen, auf daß sie alle ein Gesetz darstellen, sich nicht, einander widerstreitend, gegenseitig aufheben. Wenn nämlich eine die andere aufhebt, dann tut man besser nichts. Man will, selbst in allem Begehren, doch etwas erwirken; wenn aber eine Handlung die andere aufhebt, ist die Wirkung gleich Null. Nun sollte man denken, wenn ein Gesetz in dem Tun sein soll, dann wäre ja die Diktatur das Beste, da einer herrscht und die andern zum Gehorsam gezwungen sind; wenn nur der eine richtige Gebote gibt, solche, die sich

nicht gegenseitig aufheben! Aber es kommt gar nicht auf das eine sinnenfällige Tun an, sondern auf das eine Wollen. Jeder soll, nicht gezwungen von einem andern, sondern in seinem Willen, also unter dem Gebot seiner praktischen Vernunft, auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten. Welches das in concreto sei, darauf kommt es nicht an, es kann wechseln: was aber Ziel ist, muß gemeinsam Ziel sein, und so ist die Gemeinsamkeit des Zieles das letzte Ziel, das Kriterium aller Zielsetzung in concreto. Ich will, daß alle Menschen dasselbe wollen. In der Arbeit daran darf ich sie also konsequenter Weise auch nicht hindern, ja ich muß sie darin fördern, ich muß ihren Willen respektieren, darf keinen Menschen nur als Mittel für meine Zwecke gebrauchen, sondern muß ihnen die Freiheit des Willens lassen. Das heißt: ich muß sie frei lassen, unabhängig von der Kette, die die Mittel und diese ausschließlich als Mittel für einen Zweck, und nicht selber Zweck, einordnet; der Mensch aber ist frei, d. h. er ist nicht nur Mittel, sondern selber Endzweck. Ist er wirklich frei, d. h. wird er in der Tat niemals nur als Mittel gebraucht? Keineswegs, die Erfahrung lehrt, daß oft das Motiv einer Handlung die Selbstsucht ist, die gerade das Selbst im höheren Sinne der Persönlichkeit in dem andern nicht beachtet und vor dessen Würde keine Ehrfurcht kennt. Aber der Mensch ist frei, und wär' er in Ketten geboren, die Freiheit ist keine angeborene Kraft, das Angeborene, das Vererbte sind gerade die Ketten. Aber das, was den Menschen über das Tier hinaushebt, ist seine Freiheit, ist der Mensch, wie er sein soll in seinem Tun, ist das Ideal des handelnden Menschen, ist der Mensch, der niemals nur den Menschen als Mittel gebraucht. Der Begriff des Menschen wird nicht allein aus der Erfahrung gewonnen, sondern der Mensch ist auch frei, Selbstzweck, das ist das Selbstbewußtsein des Menschen: er ist frei, wenn auch in Ketten geboren! Das empirische Individuum ist zumeist nicht frei, aber der Mensch ist seinem Begriff nach frei, nämlich Endzweck, Selbstzweck. Ist das Individuum etwa deswegen nicht frei, weil es kausal bedingt ist? Das ist ein falscher Gegensatz. Es ist nicht frei, weil es nur als Mittel gebraucht wird, von sich selbst oder von anderen. Freiheit besagt durchaus nicht Unabhängigkeit vom Kausalgesetz, sondern vom Mittel-Mechanismus. Diese Freiheit ist weit entfernt, im Widerstreit mit der Kausalität zu liegen, sie ist nur Grenzbegriff für die Kausalität der menschlichen Tätigkeit. Was soll ich denn?

Frei sein, d. h. handeln nicht nur als Mittel zu einem Zweck, sondern als Selbstzweck, keinen Menschen, weder mich noch einen andern, nur als Mittel gebrauchen. Diese Freiheit ist nicht faktisch, nicht in Erfahrung gegeben, sondern als Ziel aufgegeben, als Ideal, aber nach diesem Ideal soll ich mich richten in meinem Tun, in dem Hervorbringen der Wirkungen aus eigener Kraft. So ist das Ideal ein Regulativ für die Kausalität. Nicht für sie selbst, ihrem Begriff kann nichts mehr gegeben oder genommen werden, aber für den Gebrauch der völlig bestimmten Kausalität ist sie regulativ. In das empirische Geschehen greift auch der empirische Mensch ein, er soll als freier Mensch eingreifen, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Selbstzweckes handeln. Das Bewußtsein greift ein, wenn bestimmte Ursachen vorhanden sind in bestimmter Weise und wird so zur Ursache bestimmter Handlungen. Das alles ist als psychologische Tatsache Empirie. Ist nun das tätige Bewußtsein aus bestimmten Ursachen geleitet von dem Bewußtsein des Sollens, danach die Menschen als freie Wesen, als Selbstzweck handeln, so ist ihr Tun ein Handeln, es hat teil an der Kategorie der Kausalität und an der Idee der Freiheit, d. h. das Bewußtsein hat diese zwei Richtungen, es betrachtet das Werden, den Vorgang unter der Kategorie der Kausalität, und es will das Ziel und die Mittel unter der Idee des Zweckes; so löst es transzendental die Probleme der Empfindung, so die Probleme des Begehrens. Ist denn nicht eine Richtung genug, warum denn gleich zwei Richtungen? So viele Richtungen der Lösung muß es geben, so viele Richtungen der Problemstellung bestehen. Wie es aber kommt, daß ich außer Empfindung auch Trieb habe und andere Inhalte, deren problematischen Charakter wir einsehen, kann ich nicht sagen, es genügt auch, daß ich sie habe und sie begreifen lerne. Begreifen aber heißt ihre transzendentale Bedeutung wissen. Diese Frage nach der Bedeutung kann ich nur beantworten dadurch, daß ich ihnen Bedeutung gebe auf Grund eines Bewußtseins von Bedeutung, von objektiver Allgemeingültigkeit, welches außerhalb des bloßen Bewußtseins liegt: das und das ist mir bewußt. Ich habe ein Bewußtsein von dem, was Allgemeingültigkeit, was Notwendigkeit besagt, was darunter zu verstehen ist. Dieses Bewußtsein lege ich den verschiedenen Inhalten zu Grunde und sehe, ob sie daran teilhaben, und wie sie daran teilnehmen, erdenke für diese Teilhabe Hilfsmittel usw. So ergibt sich für die Probleme der Empfindung die Kausalität als das

objektivierende Instrument, für die Probleme des Begehrens die Freiheit als das regulierende Mittel, beide Male als die realisierende Methode. Die Frage: was ist das Sein, was ist das Sollen, welcher Inhalt ist darunter zu verstehen, wie ist es möglich, welche Bestimmungsstücke gehören dazu, machen es möglich, ist eine andere Frage als jene: was alles ist, wenn unter Sein das und das zu verstehen ist, welche Handlungen geschehen sollen, wenn unter Sollen diese und jene Bestimmung zu Grunde zu legen ist. Die erste Frage, was das Sein, es selber, was das Sollen, es selber ist, ist die transzendentale Frage.

Kann ich denn aber, was ich soll? Oder bin ich in meinem Tun und Lassen causaliter bedingt? Gibt es hier nur ein Entweder-Oder? Ich handle frei, d. h. in meiner Zielsetzung frage ich nicht nach der Wirkung, sondern nur nach dem Zweck, achte ich nur auf den Endzweck. Ich handle frei, d. h. mein Bewußtsein will, handelt nach dieser Maxime, unbesorgt um die Wirkung; bin ich aber tätig geleitet von dem Bewußtsein der empirischen Wirkung, alsdann handle ich nicht, bin ich nicht frei.

Der empirische Mensch ist kausal bedingt, der homo noumenon nur durch den Endzweck, er ist das Ideal vom Menschen. Der empirische Mensch, sofern er handelt nach dem kategorischen Imperativ des Endzwecks, ist frei trotz aller kausalen Bedingtheit, und sofern er handelt nur nach dem Gesetze der größten Wirkung, ist er unfrei trotz aller kausalen Bedingtheit. Unfrei trotz aller kausalen Bedingtheit, sittlich schlecht trotz aller kausalen Bedingtheit! Das ist das Neue, nicht die kausale Bedingtheit entscheidet über gut und böse, ungeachtet dieser qualifiziert das Ziel, der Endzweck den Menschen sittlich. Sofern der Mensch sich nach dem Endzweck bestimmt, ist er frei, handelt er; das ist aber nicht der empirische Mensch, denn der empirische Mensch ist der in Kausalität gedachte, ist der Mensch des inneren Sinnes. Der Mensch erkennt sein Geschehen als kausale Vorgänge, als Empirie, und bestimmt sein Ziel durch den Endzweck. Kann ich aber, was ich soll? frage ich wieder. Ist das Ziel nicht Utopie, ein Wolkenkukuksheim, d. h. kann es erreicht werden? So darf ich nicht fragen, sondern: kann es Richtung gebend wirken? wodurch kann es das? Das ist die Frage der angewandten Ethik, der psychologischen Ethik, die nach Erledigung der transzendentalen Frage ein Recht hat, zu fordern, daß sie in Angriff genommen werde.

Plato hat bereits vorgetragen, die Idee des Guten sei *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, sie gelte nicht für das Sein, sondern für das Über-Sinnliche, ihre positive Beziehung zum Sein enthält der Gedanke des Primates. Diesen Gedanken hat Kant aufgenommen. Fern liegt ihm die Erweiterung des Seins durch die Idee des Guten, als ob das Sein höhere Kompetenzen erhalte, die alten Schranken fallen lassen dürfe, nein, vielmehr zieht die Vernunft da, wo der Verstand seine Schranke findet, eine Grenze. Diese bedeutet: Das Reich des Seins geht nicht weiter, aber es hört die Welt des Selbstbewußtseins nicht auf, die Vernunft richtet ihm an der Grenze des Seins ein neues Reich ein, das Reich des Sollens, der Zwecke. Das Selbstbewußtsein kennt die Schranken der Geltung der Kategorien, es tauchen ihm neue Probleme auf, also neue Aufgaben. Das Ding an sich ist der erste Ausdruck, gewissermaßen das Stammeln dieser Aufgabe. Die praktische Vernunft hat den Primat, insofern sie das Bewußtsein sich nicht begnügen läßt mit Verstand und Sein, es darauf einschränkt, sondern vielmehr es erweitert, ihm neue Gebiete zeigt. Nicht für die theoretische Vernunft hat sie den Primat, sondern über sie für das allgemeine Selbst, das Bewußtsein des Gesetzes, der Apperzeption, die bisher Grund gelegt hat in den Kategorieen der theoretischen Vernunft und nun versuchen wird in Ideen Grund zu legen für andere Gebiete der Vernunft, für die praktische Vernunft. Der Gesichtspunkt des *ἐπέκεινα*, der Grenze ist mit dem des Primates eng verknüpft, denn der Primat bedeutet: jenseits der Grenze schauen wir in ein neues Gebiet des Selbst, die praktische Vernunft erweitert also das Selbst, indem sie es über die Schranke der theoretischen Vernunft hinweghebt und dem allgemeinen Selbst in der praktischen Vernunft eine neue Provinz gewinnt. Die theoretische Vernunft schränkt das Selbst ein und zeigt den dialektischen Schein in den Annahmen von Gott und Seele durch Kausalität, so daß also der Inhalt des Selbst an Weite, an Umfang verliert und es sich resigniert in seine Schranken zurückzieht. Die theoretische Vernunft kennt keinen anderen Weg, diesen eröffnet die praktische Vernunft dem Selbst, und insofern hat sie den Primat, als sie, nun freilich nicht die theoretische Vernunft, aber das Selbst erweitert, welches jene einschränkt gegenüber dialektischen Versuchen, mit den Kategorieen weiterzugehen. Die Ethik hat die Aufgabe, die Erfahrung zu überschreiten; das ist der Primat. Die transzendentale Logik hat unser Wissen ein-

geschränkt auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung". Jenes Sollen hebt über die Grenze der Erfahrung hinweg, aber durch Ideen, in das Reich der Zwecke. Das ist der Primat in Hinsicht des Selbstbewußtseins, in transzendentaler Bedeutung. Insofern bedeutet er also auf jeden Fall etwas anderes als bei Fichte, dessen durch intellektuelle Anschauung realisiertes autonomes Ich strebt, das Intelligible und dadurch das in dessen Abhängigkeit stehende Ich der Intelligenz von sich abhängig zu machen und so den Widerstreit des autonomen Ich mit dem abhängigen zu schlichten. Daß Kant nicht für Fichtes Auffassung in Anspruch genommen werden darf, beweist dessen Bezeichnung des Idealismus, der auf eine andere (nämlich intellektuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, als „schwärmerischer Idealismus".

Schlufswort.

Windelband sagt in seiner G. d. Ph. Bd. 2 p. 104, die Antinomie zwischen Kants theoretischem und praktischem Denken und die Antinomie des Dinges an sich habe die Weiterentwickelung der Philosophie bestimmt. Wir aber behaupten, daß solche Antinomieen nicht vorliegen und ihre Annahme ein Mißverständnis der Kant'schen Lehre verrate, wir behaupten als Zentralbegriff dieser Philosophie den Begriff des Transzendentalen, durch den auch etwaige Unklarheiten, sei es des Gedankens, sei es nur des Ausdrucks, zu beseitigen seien. Wir vertreten den Standpunkt, daß hier Antinomien nur annehmen kann, wer das Transzendentale nicht in den Mittelpunkt stellt. Und es ergibt sich, daß Reinhold und Fichte an diesem Begriff gar vorübergehen, ihn gar nicht in Kant entdecken. Dieser Begriff aber besagt uns die entscheidende Bedeutung Kants. Somit müssen wir den Anspruch jener zurückweisen, Nachfolger Kants zu sein, da sie ihn in einer Richtung auffassen und fortführen, der das Transzendentale, Kants eigener Wegweiser, fehlt.

Die transzendentale Methode, die wir aus Kant gerade gegenüber dem Mißverständnis der Nachfolger bis auf die Gegenwart immer klarer verstehen lernten, da wir aus der Geschichte nicht Philosophie, sondern p h i l o s o p h i e r e n zu lernen haben, ist fruchtbar, wo immer es sich um die Einrichtung einer Provinz

des allgemeinen objektiven Selbstbewußtseins handelt, also auch, wo es sich um die Vereinbarung dieser Provinzen in der Psyche des Individuums, in dem Bewußtwerden handelt, sie ist folglich maßgebend auch für die Psychologie. Und wo es sich um die Geschichte handelt, handelt es sich um den Fortschritt der Entwicklung der Psyche, wie sie uns in den Fakta der Historie entgegentritt. Gewonnen ist die transzendentale Methode historisch aus dem Verständnis der Mathematik und mathemathischen Naturwissenschaft, fruchtbar muß sie aber sein für alle Zweige der Wissenschaft, ja der gesamten Kultur. Ein großer, wohl allzu großer Teil der Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins ist absorbiert durch wirtschaftliche Interessen. Die Entwicklung dieser Tätigkeit im Sinne des Kulturbewußtseins ist, zum mindesten in unserer Zeit, das bevorzugte Problem des geschichtlichen Fortschrittes. Wie ist Wirtschaft, wie ist wirtschaftliche Tätigkeit im Rahmen der Kultur möglich, wie ist sie notwendig und allgemein? Das ist die transzendentale Frage des aktuellen Interesses, aber transzendental muß sie gestellt werden, wenigstens im Rahmen der universitas, der Universität. Einspruch erhebt die Philosophie gegen Sombarts Bemerkung (Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, Berlin 1903 p. 24): „. . . in der merkwürdigen Wissenschaft der Nationalökonomie, die im Grunde gar keine Wissenschaft ist . . .“ (!?) Die Prüfung dieser Frage ist Aufgabe der transzendentalen Philosophie und nicht der National-Ökonomie selbst: die Fragestellung und mithin die Methodik ist in beiden Disziplinen eine verschiedene, was natürlich eine Personalunion nicht ausschließt. Wie für Kant die mathematische Naturwissenschaft in dem Sinne ein Problem war, daß er fragen konnte, wie sie möglich ist, d. h. welche Mittel des Bewußtseins sie möglich machen, so muß auch analog die Frage lauten: hat das Bewußtsein Mittel, eine Wissenschaft der Wirtschaftsvorgänge zu konstituieren? Sind die Mittel, welche die derzeitige Nationalökonomie kennt, wirklich Formen des Bewußtseins, geeignet, eine Wissenschaft zu ermöglichen, oder sind sie dazu noch nicht tauglich? Worin besteht ihr Mangel, gemessen an unserem Maßstabe der Idee der Wissenschaft?

Die natürliche Arbeitsteilung, veranlaßt durch die natürliche Differenzierung des Besitzes an Können und Wollen, ist das Gegebene der ökonomischen Wissenschaft. Sie ist das Gegebene im Sinne der Empfindung für die mathematische Naturwissenschaft,

gegeben also als Aufgabe, als Problem. Wie wird das Ding zum Gegenstand? ist das Problem der transzendentalen Methode in der Physik. Wie wird die natürliche Arbeitsteilung zur ökonomischen? ist das Problem der transzendentalen Methode in der Ökonomie. Und da es sich um die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen, also der menschlichen Psyche handelt, wird eine Vereinbarung gefordert werden müssen, wie auch für die ästhetische Seite des Menschen mit der Wissenschaft und nicht minder mit der sittlichen Handlung. Da nun die transzendentale Methode das Mittel ist zur immer größeren Bewältigung einer freilich unendlichen Aufgabe, so ergibt sich aus ihrem Charakter, daß die soziale Frage als Wirtschafts- und als Kulturproblem nicht gelöst, sondern nur der Lösung immer näher geführt werden kann. Wir werden auch in der ökonomischen Wissenschaft Kategorien, Ideen zu formen haben, als Formen zu erkennen haben. Die transzendentale Methode Kants bleibt im Mittelpunkt des Kulturinteresses jeder Richtung zu allen Zeiten. So verbinden wir das Interesse an dem historischen Kant mit dem aktuellen Interesse der Gegenwart, ja ihrer Politik.
